В. Н. Топоров

МИРОВОЕ ДЕРЕВО

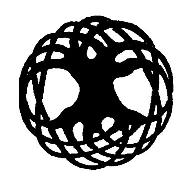
УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЗНАКОВЫЕ КОМПЛЕКСЫ



Том 2

В. Н. Топоров МИРОВОЕ ДЕРЕВО 2

ARBOR MUNDI



В. Н. Топоров

МИРОВОЕ ДЕРЕВО

УНИВЕРСАЛЬНЫЕ ЗНАКОВЫЕ КОМПЛЕКСЫ

Том 2



РУКОПИСНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ
МОСКВА 2010

УДК 811
ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 08-04-16083

Топоров В. Н.

Т 58 Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. — 496 с. — (*Вклейка после с. 336.*)

ISBN 978-5-9551-0405-8

В книге собраны работы разных лет, группирующиеся вокруг темы мирового дерева. Эти работы, воплощающие части обширного замысла, автор считал своим главным научным трудом.

Мировое дерево (arbor mundi, «космическое» древо) — мифопоэтический образ, воплощающий универсальную концепцию мира. Он засвидетельствован практически повсеместно в чистом виде или в вариантах — «древо жизни», «древо центра», «небесное древо», «шаманское древо», «древо познания» и т. п. В известном смысле мировое дерево является моделью культуры в целом.

Образ мирового дерева реконструируется на основе мифологических представлений, зафиксированных в словесных текстах разных жанров, памятниках изобразительного искусства, архитектурных сооружениях (прежде всего культовых), утвари, ритуальных действиях.

Впервые публикуются полные авторские версии статей для энциклопедии «Мифы народов мира».

ББК 81.2

На переплете воспроизведена тибетская икона «Древо собрания богов» из лондонского музея Виктории и Альберта

ISBN 978-5-9551-0405-8

ОГЛАВЛЕНИЕ

О РИТУАЛЕ.
ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ

В течение нескольких десятилетий ритуал как научная проблема у нас почти не исследовался, во всяком случае, его изучение было сведено к минимуму. Традиции Потебни, Веселовского, давших блистательные образцы реконструкции на основании данных, относящихся к ритуалу, и нескольких поколений этнографов, фольклористов, специалистов в области мифологии и религии, историков культуры, трудившихся над собиранием, описанием и истолкованием конкретных форм ритуала в разных культурах, были практически прерваны, и те, кто пытался следовать им и развивать их, составляли исключение [1]. Во всяком случае, официальный глас прошедшей эпохи, безусловно, негативно оценивал подобные исключения, которые в свете сегодняшней науки, напротив, расцениваются как одни из высших достижений той глухой полосы в истории гуманитарного знания.

В последние годы отчетливы признаки изменения ситуации. Их можно видеть в появлении пока еще немногочисленных книг об отдельных ритуально-мифологических традициях, в публикации ряда статей и даже сборников статей, в существенной своей части посвященных проблеме ритуала (настоящая книга — первое специализированное собрание исследований о ритуале преимущественно на материале восточных традиций), в переводе на русский язык ряда лучших западных работ, в которых тема ритуала занимает видное место (ср. книги Леви-Строса, Тэрнера, Кёйпера, Дюмезиля, Г. Франкфорта и др.) [2], в общем изменении оценки важности ритуала, особенно в жизни архаичных коллективов, и во все возрастающем интересе к разным сторонам темы ритуала — от конкретных описаний его структуры до исследования наиболее общих теоретических аспектов ритуала и его места в кругу других знаковых культур. Разумеется, эти отрадные признаки поворота к углублен-

ному и вместе с тем более широкому, многостороннему изучению ритуала не определяют всей картины или даже большей ее части[3], но они, несомненно, указывают на становление новой ситуации и в этом смысле должны расцениваться как важные явления, определяющие суть этой ситуации и, следовательно, будущее исследований в области ритуала.

Само же это будущее обязывает помимо дальнейшего изучения конкретных ритуалов, их культурологического, сравнительно-исторического и типологического исследования (в частности, выработки разных типов классификационно-таксономических описаний ритуалов) попытаться определить с у т ь ритуала вообще, его (пользуясь платоновским языком) идею как тот предел бесконечно возрастающего становления, к которому данное явление стремится[4], и р о л ь, которую играет ритуал в самом широком контексте (духовном, культурно-историческом, биолого-антропологическом) и в самых интенсивных и глубинных жизненных ситуациях, к разрешению которых направлен ритуал.

В том, что суть ритуала и роль, которую он играл в жизни человечества, в разные периоды разными учеными понимались по-разному, нет, конечно, ничего удивительного. Более показательны постоянная недооценка роли ритуала и стремление трактовать ритуал как нечто вторичное, «неподлинное», внешнее, как чистую условность и в этом смысле противопоставлять ему подлинную реальность жизни — социальной, экономической, культурной, — главное, определяющее, не мнимость, а д е л о. Недооценкой ритуала объясняется многое в истории его научного изучения: очень позднее обращение науки к исследованию ритуала (это произошло немногим более века назад, хотя к этому времени уже были накоплены значительные материалы, относящиеся к ритуалу в античных, древневосточных и в других «мертвых» культурах, а также в экзотических «живых» традициях, ставших известными начиная с эпохи Великих географических открытий); вся эволюционно-позитивистская линия в изучении ритуала с характерным для нее предпочтением проблем происхождения, развития, дегенерации и отсутствием интереса к сути и функции ритуала, к тому неясному, неуловимому, но глубоко укорененному творческому компоненту, который в конечном счете их и определяет[5]; широко распространенное до сих пор «нечувствие» к тайному нерву ритуала как отражение общей «религиозной немузыкальности»[6] и т. п.

Особенно тяжелые формы, болезненно отозвавшиеся на исследованиях в области ритуала, приобрела эта недооценка ритуала и всего комплекса религиозно-мифологических проблем у нас, в силу чего в 20—30-е гг. получила распространение и утвердилась как официальная и, следовательно, практически монопольная вульгарно-социологическая оценочная трактовка ритуала или как результата «обмана и надувательства», или как свидетельства неве-

жества, мракобесия, дикости. Подобная трактовка должна расцениваться решительно отрицательно. В историко-социальной перспективе ее генеалогия — в синтезе худших сторон бездуховного «просветительства», обывательской точки зрения, ставящей под сомнение онтологичность духовных ценностей и, в частности, видящей в ритуале, иногда даже ценящей в нем только внешнюю, казовую сторону и не предполагающей в нем более глубоких и актуальных смыслов, и, наконец, того наукообразия, которое, имитируя элементы научной формы, во всем остальном противоположно науке. Нельзя сказать, что такое отношение к сути ритуала и его роли — удел уже перевернутой страницы книги науки, наследие прошлого в этой области знания еще живо у нас и дает о себе знать — и непосредственно и косвенно. Поэтому, вероятно, не будет лишним обращение к более широкому кругу вопросов, связанных с ритуалом, с тем чтобы в общих чертах описать отношение к ритуалу тех, кто находится внутри данной ритуальной традиции и для кого в ритуале концентрируются высшие ценности этой традиции, а сам ритуал переживается как непосредственная данность, актуализирующая глубинные смыслы существования.

* * *

Прежде всего необходимо очертить общий контекст ритуала, взятого в его «сильной» позиции, т. е. там и тогда, где и когда он реализуется в максимальной полноте и органичности содержащихся в нем потенций. Такой «позицией» для ритуала можно считать мифопоэтическую, или «космологическую», эпоху, определяемую соответствующим типом мировоззрения, миропонимания, точнее — миропереживания, переживания мира в процессе контактов с ним, реализующихся прежде всего через деятельность — как «наглядно-практическую», так и «теоретическую» (см. об этих двух типах в трудах Л. С. Выготского). Указанные определения («мифопоэтический», «космологический») при всей их условности оправданы прежде всего тем, что основное содержание текстов (в семиотическом смысле) этой эпохи состоит в борьбе упорядочивающего космического начала с деструктивной хаотической стихией, в описании этапов последовательного сотворения и становления мира, а основной способ понимания (конкретно-образного постижения-переживания) мира и разрешения его противоречий (в частности, и парадоксов) обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как набор (или даже система) мифов, но и — главное — как особый тип «мышления», хронологически и по существу противостоящий историческому и естественно-научному типам мышления.

Космологические схемы, порожденные архаичным мышлением и не ставшие еще штампом, чистой формальностью, в наибольшей степени опре-

деляют представления о мире, свойственные носителям этого мышления. Об этих схемах лучше всего можно судить по достаточно полным синтезированным вариантам, относящимся обычно уже к стадиально более продвинутым периодам (ср. гелиопольскую версию древнеегипетского мифа о творении, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую версии, древнекитайские, полинезийские, сибирские варианты, схемы, отраженные в «Ригведе» /X, 129/, «Пополь-Вухе», «Старшей Эдде» /прорицание вёльвы/ и т. п.).

Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая из них описывает то, что было «до начала» (т. е. до акта творения), — Хаос, характеризуемый обычно серией общенегативных суждений типа: «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; ни неба, ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти...» или: «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною...». Вторая часть схемы построена иначе. Она состоит из серии положительных суждений дискурсивного характера о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому (микрокосмическому); ср. обычные последовательности — отделение Хаоса от Космоса, неба от земли, вод от суши; возникновение Солнца и Месяца, светил, ветров, дня и ночи; появление основных элементов ландшафта (гор, долин, рек, озер и т. п.), камней, растений (в частности, монокультур, растений, из которых приготовляются напитки галлюциногенного или просто опьяняющего действия, растений с развитыми символическими ассоциациями), животных (с особым акцентом на тех, которые могут выступать в качестве тотемов или представителей разных космологических зон); возникновение человека («первочеловека», первого культурного героя, основателя традиции и т. д.), коллектива (группы), социальной иерархии, структура которой обусловливается набором основных функций и указанием связей между ними, социальных институций, культурной традиции и т. п.

Как отмечалось ранее[7], для структуры подобных текстов характерны следующие особенности: 1) построение текста как ответа (или серии ответов) на некий вопрос; 2) членение текста, заданное описанием в акте творения событий, которые отражают последовательность временны́х отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к другому; 5) последовательное нисхождение — «оплотнение» от космического и божественного к «историческому» и человеческому (как следствие — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического /или хотя бы квазиисторического/); 7) указание правил социального поведения, в частности и нередко — правил брачных отношений для членов данного коллектива и, следовательно, схем родства[8]. Для текстов космологической эпохи исходными и основными нужно считать

схемы трех типов: 1) собственно космологические («креационные») схемы; 2) схемы, описывающие (или объясняющие) систему родства и брачных отношений; 3) схемы мифо-исторической традиции, реализующиеся чаще всего в мифах и в том, что условно можно назвать «историческими» преданиями.

Характерно, что обычно не вполне для современного исследователя ясное различие между двумя последними компонентами традиции, как правило, весьма четко фиксируется архаичным сознанием. Можно думать, что «исторические» предания, согласно логике этого сознания, связаны с участием человеческих существ, подобных носителям данной традиции, во-первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.), во-вторых. Любопытно, что сходные «исторические» предания соседних племен квалифицируются внутри данной традиции как лежащие в мифологическом (а не «историческом») времени. Не менее существенно и то, что для «исторических» преданий этого типа все прошлое за пределами охватываемого актуальной памятью лежит недифференцированно в одной плоскости без различения более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений.

В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано?, как произошло? и т. п.) актуальная картина мира неминуемо и неразрывно связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что он имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют своего рода временно́й диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений — от предков в прошлом до потомства в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом в его явной или неявной связи с настоящим) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего).

Эта неразрывная двуединая связь диахронии и синхронии представляет собой неотъемлемую черту архаичных представлений о мире. В известной мере она, видимо, объясняет и принципы «прочтения» мифа или истолкования ритуала, а парадигматический набор повторяющихся в мифе мотивов образует условие понимания текста[9], причем само это понимание не что иное, как знание правил соотнесения прецедента с данным актуальным собы-

тием или, другими словами, умение определить, образом чего является данное событие.

Из сказанного выше следует, что для архаичного мифопоэтического сознания все, что есть сейчас, — результат развертывания первоначального прецедента, экспликация исходной ситуации в новые условия «оплотняющегося» космологического бытия. В этом смысле все события космологического мифа лишь повторение того, что было в общем виде манифестировано в акте творения («аллособытия»), а все герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения («аллогерои»). Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, наглядная и тотальная сеть отождествлений с правилами переходов (трансформаций) от одного события к другому, от одного героя к другому. Поэтому можно настаивать на том, что архаичное мифопоэтическое сознание в высокой степени ориентировано на необходимость постоянного решения проблемы тождества, для чего оно вырабатывает особый набор «технических» операций.

Мифопоэтическое мировоззрение космологической эпохи исходит из тождества (или, по крайней мере, из особой связанности, зависимости, подтверждаемой и операционно) макрокосма и микрокосма, мира и человека. Человек как таковой — один из крайних ипостасных элементов космологической схемы, ее завершение и одновременно начало нового ряда, уже не умещающегося в космологические рамки. Состав человека, его плоть в конечном счете восходят к космической материи, которая, «оплотнившись», легла в основу стихий и природных объектов (например, элементов ландшафта). Известен целый класс довольно многочисленных текстов, относящихся к самым разным мифопоэтическим традициям и описывающих правила отождествления космического (природного) и человеческого (плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости — камень, зрение /глаза/ — солнце, слух /уши/ — страны света, дыхание /душа/ — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. п.). Этот же принцип определяет многочисленные примеры моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, одежды, разные части которых на языковом и надъязыковом уровнях соотносимы с названиями элементов человеческого тела (ср. *подножие горы*, *ножка стола*, *ножка рюмки* и т. п. или многочисленные случаи антропоморфизации неодушевленных объектов в языке, в образных системах — словесных и изобразительных — и т. д.). Связь макрокосма и микрокосма становится еще более тесной и очевидной в свете обнаруженного в последние десятилетия глубочайшего параллелизма между космогонией и эмбриогонией, соответственно между космологическими и эмбриологическими идеями в разных и довольно многих мифопоэтических традициях [10]. Основа космогонического и эмбриогони-

ческого мифа оказывается, по сути дела, единой. Возможно, еще более интересен тот факт, что известной соотнесенности космогонического мифа с соответствующим ритуалом «обновления» мира (обычно основной годовой ритуал) может быть поставлена в параллель связь между эмбриогоническим мифом и ритуалом зачатия (ср. ритуал тоба-батаков, в котором видят с большим вероятием символическое воспроизведение оплодотворения яйца; при этом ритуальный танец бога-оплодотворителя образует круговой путь и знаменует начало Нового года)[11]. Сам же этот ритуал описавший его исследователь квалифицирует как «магико-религиозную драматизацию “тотального” космического обновления». Об этой связи космогонии и эмбриогонии, верха и низа, того, что вовне, и того, что внутри, нельзя забывать тем более, что эмбриогоническая сфера обычно оттесняется, табуируется, перекодируется на язык космологии (ср. Землю-Мать, продолжающую тему рождающего лона, но соотносимую с ее космологическим партнером — Небом-Отцом). Все это нужно иметь в виду при рассуждениях о космологическом элементе архаичного сознания, выступающем нередко как «просветленный», очищенный вариант идеи зачатия и порождения (ср. образ рождающего Неба), тяготеющий к воплощению в мифе и возвращающийся к своему исходному состоянию в ритуале.

Помня о наличии этой другой («теневой») формы космологического, можно с большей уверенностью говорить о том, что в архаичных представлениях человеческое общество выступает как сложное сочетание элементов с космологической телеологией. Для мифопоэтического сознания все космологизировано, поскольку все входит в состав космоса, причастно ему, а именно космос и образует высшую ценность в рамках соответствующего универсума. В жизни человека архаичного общества, разумеется, можно выделить аспект злободневности, «низкого» быта, профанического существования. Но жизнь в этом аспекте не входит в систему подлинных ценностей, она нерелевантна с точки зрения высших интересов и сугубо профанична. *Существенно, реально* лишь то, что *сакрально* отмечено, сакрализовано, а сакрализовано только то, что порождено в акте творения, входит в состав Космоса как его часть, выводимо из него, причастно ему[12]. Вместе с тем в принципе все может быть возведено к первоначальной сфере сакрального, включая и то, что в ходе «оплотнения» и дегенерации отпало от него. Эта «все-сакральность» и, так сказать, «безбытность» (как следствие «все-сакральности») составляют одну из наиболее характерных черт мифопоэтической модели мира и имеют непосредственное отношение к ритуалу, который, в частности, восстанавливает утраченную или утрачиваемую сакральность, и к мифу.

Только в сакрализованном мире известны правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени, к соотношению причин и

следствий. Вне этого мира — хаос, царство случайностей, отсутствие подлинной жизни (жизни в космизированном мире). Для мифопоэтического взгляда характерны признание негомогенности пространства и времени, бóльшая важность их качественного аспекта, нежели количественного. Качественность этих параметров предполагает и, в свою очередь, определяет иерархию ценностей. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, отмечаемый разными символами центра — мировой осью (*axis mundi*), многочисленными вариантами мирового дерева (дерево жизни, небесное дерево, дерево предела, шаманское дерево и т. п.), другими сакральными объектами (мировая гора, башня, врата /арка/, столп, колонна, шест, трон, камень, алтарь, очаг и т. п.), — все то, что кратчайшим и надежнейшим образом связывает землю и человека с небом и Творцом, что произошло «в начале», во время творения, и было отмечено высшим подъемом творческой теургической энергии. Эти сакральные точки (пространственная и временнáя) вписаны в серию все увеличивающихся и друг в друга входящих пространств, которые по мере удаления от центра становятся все менее и менее сакральными (жертва на алтаре — храм — поселение — своя страна и т. д.). Таким образом, центр мира совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов, которые в этом смысле оказываются изоморфными друг другу и изофункциональными.

Из сказанного до сих пор вытекает несколько следствий, характеризующих мифопоэтическую концепцию пространства и времени. Два из них особенно важны.

Первое состоит в том, что пространство, как и время, неоднородно и не нейтрально (в аксиологическом плане по меньшей мере). Оно «качественно» по преимуществу, и его «качество» определяется объектами, в нем находящимися, что, в свою очередь, так или иначе соотнесено с положением данного участка пространства по отношению к центру. Но и эта дифференцированность пространства не остается неизменной. В определенной ситуации, приуроченной к некоему отмеченному временнóму моменту, указанная пространственная картина динамизируется и, более того, меняет «качественные характеристики»: поединок с хаотическим началом ведется уже не на периферии пространства, а в самом сакральном центре, который при этих изменившихся условиях становится и центром хаотических, враждебных человеку сил. Восстанавливаемая таким образом картина свидетельствует, что для архаичного мифопоэтического сознания пространство есть нечто предельно противоположное изотропному и гомогенному абсолютному пространству Ньютона, характеризующемуся неизменностью и, так сказать, пустотой, т. е. бесструктурностью. Отсюда — семантическая бедность такого пространства,

единственным параметром которого оказывается результат операции измерения, и его «неинтересность» с точки зрения мифопоэтических построений [13].

В т о р о е следствие заключается в том, что мифопоэтическое сознание в принципе соотносит пространство и время друг с другом теснее и органичнее, чем это предусматривалось до открытий Минковским и Эйнштейном пространственно-временнóй непрерывности. Согласно архаичным представлениям, пространство и время в критической ситуации, на стыке Старого и Нового года, теряют свою прежнюю структуру, «разрываются» так, что остается лишь слитая воедино пространственно-временнáя точка, в которой все и решается и которая становится зародышем («родимым» местом) будущего пространства и будущего времени, создаваемых заново в каждом новом цикле творения (ср. выше о «тотальном космическом обновлении» и сопоставляемом с ним зачатии в эмбриогонии). Любопытно, что языковые данные ряда архаичных традиций доставляют немало свидетельств исходного тождества как в обозначении указанных пространственной и временнóй точек (з д е с ь и т е п е р ь), так и в обозначении всего объема пространства и всего объема времени (*круг* Земли — *круг* времени как выражение идеи Вселенной и Года). Цикличность времени и «круглость» Земли в горизонтальной плоскости отражают общую исходную схему, которая задает некий общий ритм и пространству и времени, создает определенную защищенность, гарантированность, «уютность», настраивает на ожидание того, что уже было, предотвращает ужас, неизменно связываемый человеком космологической эпохи с разомкнутостью, открытостью, особенно с линейностью в чистом виде [14] (ср. прямой путь, не предполагающий возврата к исходному пункту; именно так воспринимался позже переход от космологического бытия к «истории»).

* * *

То, что было вызвано к б ы т и ю в акте творения, стало условием существования и воспринималось как б л а г о [15]. Но к концу каждого цикла оно приходило в упадок, убывало, «стиралось» и для продолжения прежнего существования нуждалось в восстановлении, обновлении, усилении. Средством (основным инструментом), с помощью которого достигалось это, и был р и т у а л. Возможности ритуала в этом отношении определялись тем, что он был как бы соприроден акту творения, воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения [16]. Повторяемость ритуала, его цикличность соответствовали пространственно-временнóму годовому циклу и представляли собой своеобразное усиление сути последнего. Замыкая собой диахронический и синхронический аспекты космологического бытия, ритуал напоминал о структуре акта творения и последовательности

его частей, как бы переживал их заново, но с усилением и тем самым верифицировал вхождение человека в тот же самый космологический универсум, который был создан «в начале». Это воспроизведение акта творения в ритуале (подобно повторениям в сказке) актуализировало самое структуру бытия, придавая ей в целом и ее отдельным частям необыкновенно подчеркнутый символический характер, обнажая знаковость этой структуры, и служило гарантией безопасности и процветания коллектива. Для архаичного сознания ритуал (и его центральная часть — жертвоприношение) связывал *здесь* и *теперь* с *там* и *тогда* и обеспечивал преемственность бытия человека в мире, выводимом из космологической схемы и оправдываемом связью с нею.

Из сказанного до сих пор следует, что космологическая драма, ее сценарий — пример и руководство в жизни человека той эпохи, средство ориентации, значение которого особенно возрастает в кризисные моменты. Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, необходимо уметь найти центр мира и тот момент [17], когда профаническая длительность бездуховного и безблагодатного времени разрывается, время останавливается и возникает то, что было «в начале», в творящий «первый раз». А во временно́м плане ситуация «в начале» повторяется во время праздника, помещаемого в центре вписываемых друг в друга циклов (время ритуала — день ритуала — недельный, месячный, годовой, сверхгодовые циклы, вплоть до космических эпох типа древнегреческого эона или древнеиндийской юги). Праздник своей структурой воспроизводит порубежную ситуацию, когда из Хаоса возникает Космос [18]. Он начинается с действий, которые противоположны тому, что считается в данном коллективе нормой, с отрицания существующего статуса и заканчивается восстановлением организованного целого путем дифференциации элементов Космоса и Хаоса с помощью системы общих семантических противопоставлений.

Соответственно строится и образ творения — ритуал. Исходное положение — мир распался в Хаосе, все прежние связи нарушены и уничтожены. Задача — интегрировать Космос из его составных частей, зная правила отождествления этих частей и частей жертвы, в частности человеческой. Способ — ритуальное действие, во время которого жрец произносит над жертвой, находящейся на алтаре, соответствующем центру мира, текст, содержащий указанные только что отождествления, и жертва принимается, в чем следует видеть действие, прообразующее синтез Космоса, восстановление всего того, что возникало в акте первотворения.

Разумеется, представленная здесь структура ритуала не более чем общая схема, некое ядро его, как оно реконструируется на основании свидетельств о многих «главных» ритуалах в самых разных традициях. Реально засвидетельствованные ритуалы могут как угодно далеко уклоняться от этой схемы, но

каждый живой ритуал своим внутренним смыслом отсылает к приведенной схеме и, как правило, с помощью последовательных трансформаций может быть выведен из нее. Не случайно, что смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале. Можно думать, что ритуал был основной, наиболее яркой формой общественного бытия человека и главным воплощением человеческой способности к деятельности, потребности в ней. В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились (лишь по отпадении от этого источника, после утраты живых связей с ним эти «деятельности» стали независимыми и самодовлеющими, более того — хотя бы отчасти продолжающими в своей совокупности архаичный ритуал), главная сфера реализации социальных функций коллектива. В самом деле, нетрудно показать, что ритуал предполагает все те три функции, о которых многократно писал Ж. Дюмезиль, — религиозно-правовую (мораль, закон, порядок), ту, что связана с безопасностью коллектива (охрана от внешнего врага, «воинская» — в терминах более поздней и дифференцированной схемы функций), и, наконец, производственно-экономическую. Сочетание этих функций в ритуале предопределяет его жизнестроительную, принципиально конструктивную доминанту, установку на прагматичность, о которой применительно к архаичным коллективам писали Б. Малиновский и другие приверженцы функционализма [19] и которая ориентирована, однако, на ценности знакового порядка в гораздо большей степени, чем на материальные ценности, хотя бы в силу того, что последние определяются первыми, но не наоборот [20].

Прагматичность ритуала определяет его центральное положение в жизни человека и коренится в том, что с его помощью решается главная задача — гарантия выживания коллектива [21]. Ритуал совершается в экстремальных условиях, когда угрозы безопасности жизни и миру максимальны (этому состоянию соответствует предельное возрастание негативных эмоций — беспокойство, тревога, угнетенность, печаль, тоска, отчаяние, страх, ужас). Исходя из данности, ритуал приводит к некоему оптимальному состоянию (ему сопутствует взрыв положительных эмоций — радость, восторг, чувство особой полноты переживания мира, свободы и другие признаки праздника и его участников), к устранению энтропии (хаотическая стихия) и установлению порядка. Ритуал прагматичен прежде всего потому, что он является главной операцией по сохранению «своего» космоса, по управлению и регулированию им, по контролю над ним, по проверке действенности его связей с космологическими принципами (степень соответствия). Отсюда — первостепенная роль ритуала в мифопоэтической модели мира, установка на операционализм для тех, кто пользуется этой моделью. Только в ритуале достигается

переживание целостности бытия и целостности знания о нем, понимаемое как благо и отсылающее к идее божественного как носителя этого блага. Это переживание сущего во всей его интенсивности, особой жизненной полноте дает человеку ощущение собственной укорененности в данном универсуме, сознание вовлеченности в сферу закономерного, управляемого определенным порядком, благого. На этих путях складываются определяющие религиозные концепции, в числе их и одна из основных, связанная с понятием сакральности, неотделимой от ритуала, но им, естественно, не исчерпывающейся.

Стержневое положение ритуала в жизни архаичных коллективов (есть сведения, что «праздники» в своей совокупности могли занимать половину всего годового времени) позволяет думать, что в мифопоэтическую эпоху основой религии, ее нервом и одновременно ее наиболее полным воплощением является именно ритуал, священнодействие, таинство. Во многих случаях (и это по меньшей мере) он подчиняет себе миф, предопределяя его роль в мотивировке ритуала, отсылке к прецеденту, словесном комментарии и т. п. Но и в тех случаях, когда мифы образуют самостоятельную систему, они не порывают связи с ритуалом и лежащими в его основе идеями, становясь другим (дополнительным) способом их выражения (см. ниже). Однако и в этой ситуации «равноправия» ритуала и мифа первый характеризуется как большей интимностью его переживания, так и большей прагматичностью. Одним из проявлений последней является то, что ритуал втягивает в себя весь коллектив (ср. «всенародность» праздника) и с его помощью решаются практические задачи всего коллектива. Тем самым ритуал сплачивает людей в социум, объединяет его, выявляет ценности, актуальные для коллектива [22]. Ведя сложную игру этими ценностями, ритуал бросает свет и на потребности коллектива (*needs* — в терминологии Малиновского и др.), на те формы, в которых они удовлетворяются. Соотношение того и другого оказывается той основой, на которой складывается система социальных престижей [23], связей и переходов между разными (вплоть до противоположных) престижными позициями, осуществленных в рамках rites de passage [24], особенно рельефно в лиминальной ситуации [25], которая как бы определяет максимальные потенции данной социальной структуры, ее крайние полюсы и наиболее парадоксальные связи между ними.

Всеобщность и «социальность», о которой идет здесь речь, проявляются не только в том, что архаический ритуал (по крайней мере основной для данной традиции) предполагает участие всех членов коллектива, причем не только и не столько как зрителей, но (в объеме всего ритуала) и как участников (в этом смысле ритуал, например австралийский, справедливо сопоставляется с хэппенингом, где эстетическая отчужденность может и отсутст-

вовать), и всех доступных форм и способов выразительности, образующих своего рода парад всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т. п.), никогда и нигде более не образующих такого всеобъемлющего единства (ср. типологически более позднее храмовое действо)[26].

Если ритуал является действительно единственным местом всеобъемлющего синтеза форм и способов выразительности, доступных человеку на данной стадии его развития, то из этого следуют два очень важных вывода.

Первый из них состоит в том, что «всеобщность» ритуала обнаруживает еще одну сферу проявления, образует еще один аспект. Оказывается, что ритуал обращен ко всем находящимся в распоряжении человека средствам восприятия, познания, прочувствования мира, его переживания — к зрению, слуху, обонянию, осязанию, вкусу, к сердцу и к разуму. Ритуал не только обращен к этим средствам: в известной степени он мобилизует их в связи с единой целью («сверхцелью»), социализирует их (как и результаты их деятельности), подчиняет их (точнее, строит из них) некоей сверхсистеме, в пределах которой эти средства призваны «разыгрывать» семантические проблемы тождества и различия и формировать новые знаковые реальности (семиотическая сфера), появление которых — существеннейшее событие в становлении ноосферы и — шире — в выработке новых гарантий устойчивости человеческого существования («социализация» исходных биологических и физиологических данных человека как знак нового способа бытия — уже не только природно-биологического, но и культурно-социологического, которое, в свою очередь, влияет и на первое, в частности, через известную трансформацию собственно природно-биологического).

Второй вывод как бы продолжает первый, непосредственно примыкая к нему. Формой «социализации» чувств («восприятий») и ментальных возможностей («познаний») человека оказываются те внутриритуальные «деятельности» и соответствующие им знаковые протосистемы, которые позже дали начало искусствам, науке, философии как институализированному умозрению. Мысль, что ритуал выступает как творческое лоно, из которого возникло синкретическое по своему первоначальному характеру «предискусство», и одновременно как его колыбель, в которой уже намечались лишь позже дифференцировавшиеся виды частных искусств, разумеется, не нова, хотя и должна быть еще раз подчеркнута в широком контексте проблемы ритуала, где центр образуют не будущие «искусства», а сам ритуал.

Но некоторые другие следствия, вытекающие из этой мысли, остаются обычно не выявленными в должной степени и поэтому нуждаются хотя бы в самом общем обозначении. Речь идет прежде всего о предпосылках «творческого» начала в ритуале. В условиях, когда воспринимаемое и восприни-

мающее, актер и зритель, «содержание» и «форма» многократно меняются местами в акте ритуала, когда основные ценности данной модели мира разнообразно (в частности, в разных направлениях, вплоть до взаимоисключающих) проверяются и взвешиваются, между прочим и путем их ритуального развенчания, «хаотизации», приведения к абсурду, к противоположному («дискредитация», снижение, осмеяние и т. п.), теургическая энергия, направляющая и определяющая ритуал, активность мифопоэтического переживания мира и творчества, прорывы в духовные глубины возрастают и учащаются. Именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы ритуала и в наиболее рискованных и парадоксальных движениях развивающегося ритуального действа, наиболее активно и плодотворно проявляет себя живая мифопоэтическая мысль, реализуемая прежде всего в ритуале и обеспечиваемая им. «Искусство», будучи включенным в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может, следовательно, не принимать участие в создании новых мифопоэтических смыслов и в решении теургических задач. А при таком понимании архаичное «предискусство» выступает уже не только как форма, но и как с о д е р ж а н и е, с у т ь мифопоэтического. Аналогии с дзэн-буддийским искусством, эстетика которого ориентирована на равенство творческой активности художника и зрителя, на неопределенность соотношения (свободную игру) Творца, твари и творчества, на неясность границ между явленным и неявленным, при всей сложности таких сопоставлений могут отчасти бросить луч света на творческую, мифостроительную функцию как ритуала, так и связанного с ним искусства в архаичную эпоху.

Подобно тому как в основе «предискусства» находятся «восприятия», синтезируемые в связи со «сверхцелью» в ритуале, так и в основе «преднауки», «первичного» знания находятся те ментальные возможности человека («познания»), о которых было сказано выше. Это «первичное» знание, представленное в ритуале, формируемое в нем и существенным образом реализующее сам ритуал, было единым по своему главному признаку. В основе этого признака «первознания» — единство по п р о и с х о ж д е н и ю и единство, вытекающее из ц е л о с т н о г о характера этого знания. По сути дела, лишь как результат некоторой аналитической процедуры (известного абстрагирования и логической дискурсии) следует объяснять выделение в этом едином исходном знании д в о я к о г о аспекта, возникновение которого было связано с индивидуацией человека, вычленением его из мира, формированием отношения «человек — мир» и поддержано некими биологическими механизмами бинаризма. Хотя самые ранние свидетельства уже предполагают эту двоякость и сам ритуал, даже в наиболее древних его формах, как раз и «разыгрывает» ее в значительных масштабах, связь этих двух сторон и созда-

ние их исходного единства не подлежат сомнению. Это исходное единство отчетливо просматривается в архаичных представлениях о мире и человеке, в сводимости к «протосхеме» актуального порядка вещей и их творения (происхождение), в операционной связи двух наличных форм описания — в виде «сюжетного» текста (независимо от того, идет ли речь о статической или динамической ситуации) или в виде упорядоченного набора элементов и операций, с ними совершаемых (ср. соединение — собирание, разъединение — расчленение и т. п. и их движущие силы типа «любовь», «вражда» /«ненависть»/ и т. д.), откуда возникают разветвленные классификации, свойственные архаичной мысли[27]. Анализ древних «знаний» о человеке, давших позже начало медицине, биологии, фармакологии, эмбриогонии и т. п., обнаруживает не только их связь со «знаниями» о мире, в дальнейшем развившимися в астрономию, геометрию, физику, химию, нумерологию (как раннюю ступень математического знания), но и принципиальную «космологическую» соотнесенность «знаний» о человеке, их космологический источник. Эта сторона «преднауки» о человеке полнее всего и глубже всего представлена в ритуале. Но ритуал не только сохраняет эту черту «преднауки» о человеке, но (что существенно важнее) он выступает в активной роли субъекта этих «знаний», формируя и развивая их в своем теургическом универсуме.

Такова же роль ритуала по отношению к поэзии (и конкретно к созданию поэтических текстов)[28], а также к праву («закон»), морали, этике, религии, о чем не раз и достаточно убедительно писалось многими исследователями[29]. Более интересно то, что, по сути дела, аналогичную роль ритуал играет и по отношению к языку — и не только косвенно (через поэзию), но и непосредственно. Включенность языка в ритуал несомненна, причем в этом случае имеет смысл говорить об осознанном отношении к языку в ритуале. Ранее была высказана мысль о том, что в ряде традиций (в частности, в древнеиндийской) в круг жрецов включался и «грамматик», в функцию которого входил контроль над правильностью (адекватностью) речевой части ритуала[30]. Это предположение объясняет и ту глубокую связь (в частности, зависимость) между грамматикой и ритуалом, которая отмечается для ряда ритуально богатых и лингвистически чутких традиций[31], и поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. По сути дела, грамматик совершает по отношению к тексту те же операции, что жрец по отношению к жертве. Они оба расчленяют, разъединяют первоначальное единство, идентифицируют разъединенные его части, т. е. определяют их природу через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма), синтезируют новое единство, не только артикулированное и организованное, но и осознанное через повторение и выраженное в слове, что придает достигнутому «вторичному» единству (усиленному)

силу вечности (ср. мотив вечного, «неуничтожаемого» слова, непобедимого временем), с одной стороны, и бо́льшую структурность, лучшую воспринимаемость и, следовательно, возможность быть верифицируемым, — с другой.

Но и в ином отношении смысл деятельности поэта-«грамматика» и жреца совпадает: оба они борются с хаосом и укрепляют «космическую» организацию, ее принцип, твердое, устойчивое место, в котором пребывает божественное и сакральное[32]. Поэт и грамматик, устанавливая связи между разъятыми частями, строят «образ мира, в слове явленный», подобно жрецу, который в ритуале строит (в частности, с помощью слов) сам этот мир. И тот и другой контролируют этот мир, делая все, чтобы, преодолев энтропические тенденции, сохранить смысл мира (и языка как образа мира), развить и усилить его. Наконец, вопрос об отношении языка к ритуалу имеет и еще одну, может быть наиболее важную, сферу отражения — глоттогенез. При всех неясностях в этом вопросе только применительно к этой сфере можно с достаточным (хотя и неокончательным) вероятием говорить о ритуальном происхождении языка, имея при этом в виду, что именно ритуал был тем исходным локусом, где происходило становление языка как некоей знаковой системы, в которой предполагается связь означаемого и означающего, выраженная в звуках. Многое, видимо, свидетельствует о том, что ритуал (во всяком случае, тот «предритуал», который находит себе аналогии и вне человеческого общества, например у приматов, некоторых видов животных и насекомых, образующих «коллективы», и т. п.) древнée языка, предшествует ему и во многих важных чертах предопределяет его. Обращает на себя внимание большое количество «невербальных» ритуалов (в одних случаях эта «невербальность» исконна, в других вторична, но тем не менее характерна как знак возвращения к первоначальному типу, к «невербальному» модусу) или таких ритуалов, в которых «вербальная» часть невелика, видимо, вторична и, главное, по сути дела, необязательна: она выступает нередко как средство дублирования (частичного), элемент экспрессии, подчеркивания, как сноска или комментарий, своего рода «просодическая» подсистема, присоединяемая к основной («невербальной») системе. По-видимому, лишь в ходе постепенного развития в недрах ритуала формировался язык, перенимая функции, исполнявшиеся ранее другими системами. Тем не менее частые случаи табуирования «вербальной» деятельности во время ритуала или явное преимущество, отдаваемое делу перед словом, говорят о многом — и в генетическом аспекте, и в плане исходной внутренней независимости ритуала от слова, от языка, отчасти сохраняемой в архаичных ритуалах, отчасти же сознательно воспроизводимой.

И наконец, еще одна филиация темы ритуала и языка. Многие исследователи ритуала, имеющие возможность работать в полевых условиях, неодно-

кратно указывали на весьма ограниченную способность информантов (в частности, участников ритуала, казалось бы, знакомых со всеми его тонкостями) к «вербализации» ритуального действия, к категориальному, «внеконтекстному» описанию ритуала (ср. Малиновский, Тэрнер и др.). Между реконструируемой с достаточной надежностью и вполне удостоверяемой независимой проверкой семантикой ритуала и предлагаемыми ее объяснениями со стороны участников ритуала в архаичных коллективах неизменно образуется резкий разрыв, объясняемый, как указывает Тэрнер, неспособностью информантов к «вербализации» инвариантных характеристик ритуала, зависящей от невозможности выхода из них за пределами конкретного ритуального процесса [33]. Сказанному не противоречит наличие туземной интерпретаторской традиции, которая в ряде случаев дает весьма сложные и глубоко дифференцированные описания тех или иных элементов ритуала. То же можно сказать о традициях, ритуал которых зафиксирован в письменной форме и предполагает длительную комментаторскую практику, осуществляемую в замкнутых и специализированных жреческих корпорациях.

Приведенный выше широкий контекст, в который включается ритуал, свидетельствует о том, что именно ритуал составляет центр жизни и деятельности в архаичных культурах. Здесь он главное и определяющее, а не периферийное и зависимое. При всем многообразии форм ритуала и возможных состояний (в частности, и взаимопротиворечащих), которые ритуал может реализовать, он прежде всего суть, смысловая полнота, соотнесенная с главной задачей коллектива; он прежде всего содержание (а не форма), внутреннее, активное, живое и развивающееся (а не внешнее, пассивное, омертвевшее и застывшее); он пронизывает всю жизнь, определяет ее и строит новые ее формы, преодолевая попутно все, что этому препятствует или угрожает. В этом смысле ритуал неотделим от развития человеческого общества, а для известной эпохи («космологической») он составляет основу этого развития, главный его инструмент.

* * *

Роль ритуала в архаичных традициях в достаточной степени вскрыта многочисленными исследованиями в этой области. Точно так же обильны показания носителей самих этих традиций о значении ритуала. Все они (сознательные и бессознательные, интерпретированные и неинтерпретированные) говорят одно и то же. И какие бы варианты этого «одного и того же» ни выступали, они всегда решительно противоположны нередкому теперь пониманию ритуала как застывшей формы, утратившей живое содержание, пережитку, анахронизму, внешне-поверхностному (ср. обычные выражения типа

это не более чем ритуал, механический ритуал, пустой ритуал, безжизненный ритуал, бессмысленный ритуал, всего лишь ритуал и т. п.).

Оставляя в стороне анализ «внутренних» свидетельств соответствующих архаичных традиций о роли ритуала, следует все-таки вкратце остановиться на одной категории показаний — языковой. Речь идет о внутренней форме слов, обозначающих ритуал в разных языках (в частности, и тех, которые давно утратили связь с архаичным сознанием), конкретнее — о семантической мотивировке этих обозначений ритуала (здесь уместно напомнить о роли «поэтической» этимологии в деятельности жреца и поэта-«грамматика», объясняющих тайный, но подлинный смысл слов, когда, собственно, и определяются семантические мотивировки ключевых слов данной традиции) [34].

Типы семантических мотивировок слов, обозначающих ритуал, различны, но все они весьма симптоматичны. Не говоря о случаях, когда слово для ритуала ориентировано на обозначение некоего частного ритуала, послужившего позже основой для обобщения, или на обозначение некоего отмеченного временнóго момента или отрезка в годовом цикле [35], уместно остановиться на двух категориях семантических мотивировок.

Первая из них охватывает очень показательные примеры, отсылающие к важнейшим особенностям ритуала, но все эти примеры представлены своего рода субститутами более ранних или даже первоначальных названий. В основе семантических мотивировок этого типа лежит операция перенесения некоего признака или важной части ритуала на сам ритуал, при том что эти признаки или части ритуала существенны и сами по себе и отнюдь не вытесняются из словаря соответствующих понятий. Чтобы прояснить и конкретизировать ситуацию, можно сослаться на такие наиболее известные случаи, когда слово, обозначающее ритуал, мотивируется как 'священное' (ср. лат. *sacrum* — не только 'священный предмет', но и 'священный обряд', 'священнодействие', 'богослужение' — все как обозначение ритуала), 'тайное', т. е. 'скрытое' (ср. др.-греч. μυστήριον, -ια: к глаголу μῡω 'закрываюсь' и т. п.), или совпадает (произведено от) со словом, обозначающим центральный эпизод ритуала — 'жертвоприношение' (ср. лат. *sacrificium*, букв. 'делание жертвы' /сакрального/, далее — 'жертвоприношение' и соответствующий ритуал; еще очевиднее использование слова для жертвы в качестве обозначения ритуала вообще — др.-инд. *yajñá-*, нем. *Opfer* и др.).

Вторая категория типов семантических мотивировок слова для обозначения ритуала еще важнее и фундаментальнее, поскольку здесь семантика самым непосредственным образом отсылает к внутренней сути самого ритуала, к главному, глубинному смыслу его, к его идее, и эти характеристики привязаны именно к ритуалу или в крайнем случае преимущественно к нему. Два типа мотивировок заслуживают особого внимания.

В о д н о м случае ритуал, обряд обозначается как д е л а н и е, дело, т. е. как результат действия «д е л а т ь». Наиболее показательный пример — др.-инд. *kriyā* 'ритуал' от глагола *kar-/kr̥-*, который выступает как универсальное обозначение делания и сохраняет исходное для него ритуальное значение — 'совершать обряд' (жертвоприношение, богослужение). Если обратиться к словам этого же индоевропейского корня *k^{u}er- в других языках, то при внимательном подходе окажется, что они отражают архаичную связь этого корня с ритуальной сферой. Речь идет об общем креативно-оформляющем (установление основ, творение)[36] значении этого корня (ср. др.-ирл. *cruth* < *k^{u}r̥tu- 'форма', кимр. *pryd* 'форма', 'время' и т. п.)[37] или о вполне конкретных значениях, формирующих круг *termini technici* ритуала и связанных преимущественно со словами, обозначающими средства воспроизведения творения «снова». Ср. др.-греч. τέρας (из *k^{u}er-os), о магических, чудесных знаках[38]; русск. *ча́ра*, *ча́ры*, *чародей* (слав. *čaro-dějь объединяет в себе оба «креативных» корня — k^{u}er- & *dhē), лит. *kẽras* 'колдовство', 'чары' (: *keréti* 'околдовывать', 'ворожить', в частности и 'вредить здоровью с помощью чар'), др.-инд. *kr̥tyā́* 'колдовство', 'ворожба' (но и 'деяние', 'дело', ср. также *ā-ścarya* 'чудо', 'чудесный', 'редкий') и т. п. Связь обозначения ритуала с идеей деяния, дела может быть подтверждена и многими другими примерами (ср. нем. *Handlung* 'ритуал', 'обряд' /при общем значении 'действие'/, но и *die religiöse Handlung*, *die kirchliche Handlung* и др.; лат. *sacrum facere* /у Тита Ливия/ о совершении ритуала жертвоприношения при многих сложных образованиях типа *sacrifico*, *sacrificium*, *sacrificus* и т. п., где второй элемент, восходящий к и.-евр. *dhē-, передает идею д е л а н и я, деяния).

В д р у г о м случае ритуал обозначается как принятый п о р я д о к, обычай, правило, з а к о н. И здесь особую ценность имеют данные латинского и ведийского языков, что, между прочим, объясняется принадлежностью носителей этих языков к богатейшей и архаичнейшей ритуальной традиции общеиндоевропейской эпохи, уцелевшей в маргинальных зонах индоевропейского ареала. Латинское слово *rītus* 'религиозный обряд', 'ритуал', 'церемониал богослужения' (ср. *sacrificii rītus* у Тита Ливия), но и 'установленная форма', 'принятый порядок', 'обычай', ставшее почти универсальным техническим термином для обозначения ритуала, обряда, проясняет свою семантическую структуру, а через нее и свою генеалогию при сопоставлении его со словами этого же корня как в самом латинском, так и в других индоевропейских языках. С одной стороны, ср. лат. *rīte*, наречие, обозначающее 'по установленному обряду' (в соответствии с ним); 'с соблюдением церемониала' (ср. применительно к сфере культа и ритуала — *rīte deos colere* о почитании богов, у Цицерона); 'по обычаю', 'по обыкновению', 'как принято'; 'по праву'; 'правильно' и т. п., а кроме того, более глубоко уходящие связи — *reor* 'считать',

'думать', 'полагать', *ratus* (part. perf. от *reor*) 'рассчитанный', 'определенный' (ср. *rato tempore* 'в определенное /назначенное/ время' в контексте определения времени для совершения ритуала, нахождения временнóго соответствия тому, что имело место in illo tempore, когда творился мир), также 'незыблемый', 'неизменный', 'постоянный' и даже — с характерным развитием — 'решенный', 'юридически действительный', 'имеющий законную силу'[39]; *ratio* 'счет' и т. п. — вплоть до 'рассудок', 'разум'; 'смысл'; 'образ', 'способ', 'прием', 'метод'; 'план', 'путь'; 'основание'; 'учение', 'система' и т. п. С другой стороны, ср. данные родственных языков и прежде всего ведийского. В центре их — вед. *ṛtá-*. Будучи обозначением мирового (космического) порядка и, следовательно, того, что организовано, соединено, прилажено друг к другу в своих частях, *ṛtá-* выступает в Ведах как ключевое понятие ведийского умозрения, обозначающее универсальный космический закон, с помощью которого неупорядоченное (хаотическое) состояние преобразуется в упорядоченное, обеспечивающее сохранение основных условий существования Вселенной и человека, мира вещей и мира духовных ценностей. Посредством *ṛtá-* достигается п о р я д о к круговращения Вселенной, понимаемый, если обратиться к образам и словарю другой традиции, как устранение энтропии и формирование эктропических импульсов и тенденций. Поскольку этот порядок — высшая мера, самый сильный критерий бытия мира, совпадающий с истиной, то и *ṛtá-* могло обозначать (или толковаться) и с т и н у в самом широком плане (противоположность *ṛtá-* : *an-ṛtá-*, где второй член отношения описывает неупорядоченность как лишенность, неподлинность, неистинность). Вместе с тем вед. *ṛtá-* обозначает и сам р и т у а л, включая и разные его аспекты — богослужение, жертвоприношение и т. п. Тем самым ритуал оказывается образом, отражающим весь этот мировой порядок, универсальный закон в целом. Это единство ритуала и космического закона, как и результаты его применения — мира, организованного Космоса, в частности и человека[40], отраженное в языке, говорит очень о многом, и прежде всего о том высочайшем значении, которое придавалось ритуалу.

Семантическая мотивировка вед. *ṛtá-* (и, следовательно, связанного с ним генетически лат. *rītus*) ясна. В основе этого именного образования с элементом *-t-* находится глагольный корень *ṛ-* (*ar-*), восходящий к и.-евр. **ar-* '(при)соединять', 'пригонять (друг к другу)', 'прилаживать', 'устраивать', 'связывать' (ср. др.-греч. ἀραρίσκω 'соединять', 'сплачивать', 'смыкать', 'соответствовать', 'приходиться', а также ἀρτύνω 'приводить в порядок', 'выстраиваться в ряд' и др.). Но вед. *ṛtá-* наряду с его статическим аспектом обнаруживает и динамический — творение мира как р а з в и т и е, р а з - в о р а ч и в а н и е космического закона, последовательное движение колеса закона (*rátha ṛtásya*). В этом последнем аспекте *ṛtá-* мотивируется теми употребле-

ниями того же глагола *ṛ-/ar-*, при которых фиксируются такие значения, как 'приводить в движение', 'вздымать', 'возбуждать', 'идти', 'достигать' и т. п. (в сочетании со словами, обозначающими облака, дым, ветер, волну, воду, корабли, песню, голос, гнев, силу, богов, людей, миры, которые «приводятся в движение»). Этим двум аспектам *ṛtá-* соответствуют такие же два аспекта в ритуале — статическая схема, реализующаяся в ходе динамического развертывания обрядового действия. Собственно говоря, целесообразнее с некоторой общей точки зрения рассматривать *ṛtá-* и ритуал не как разные, хотя и во многом подобные (параллельные или изоморфные) явления, но как единое ядро, отраженное в двух сферах, которые не затемняют это единство. *Ṛtá-*, следовательно, и есть некий космообразующий ритуал. Ритуал же не более чем воспроизведение творческой деятельности мирового закона, *ṛtá-*, которая имела место «в первый раз» в акте творения, «в начале»[41]. Приняв эту точку зрения, не приходится удивляться и дальнейшим совпадениям ритуала и *ṛtá-*, точнее, их общим признакам и характеристикам. Как и ритуал, созданная с помощью *ṛtá-* ведийская Вселенная широка (*urú loka*) и открыта, разомкнута вовне (ср. здесь и далее слова того же корня — хетт. *arḫa* 'наружу', 'вовне', лтш. *āran* 'снаружи', *āra*, *āre*, *ārs* 'свободное /поле/', 'внешнее', авест. *ravah-* 'свободное пространство', хеттск. *araṷa-* 'свободный', русск. *рóвный* и др.), составна, организована, соединена (ср. арм. *ard* /*ardu*/ 'структура', 'организация', 'устройство', 'конструкция', ἀρτύς · σύνταξις /Hesych./, т. е. порядок, со-строенность, ἄρτυν · φιλίαν καὶ σύμβασιν с актуализацией мотива с-хождения, со-ответствия, симпатии, соглашения, дружбы, ср. тох. А *ortuṃ* 'дружба', *ortu* 'друг', лат. *artus* 'сустав', 'сочленение', *in articulo* 'тотчас', 'немедленно' и др.), соответственна, соизмерима, так сказать, «подходяща» и, следовательно, эстетически отмечена, гармонична (ср. др.-греч. ἄρτιος 'подходящий', 'подобающий'; 'парный', 'четный'; 'соответствующий', 'совпадающий'; 'здоровый', 'невредимый', ἄρτιον 'четное число', ἀρτιότης 'парность', 'четность', 'хорошее состояние', 'безупречность' и т. п., вплоть до лат. *ars* /*art-*/ 'искусство', др.-греч. ἁρμονία 'гармония' /но и 'соединение', 'связь', 'порядок'/, ἄρτισις 'убранство', 'одеяние' как украшенность и т. п.), являет собой некий способ, метод организации целого (ср. вед. *ṛti-*, нем. *Art* и др.)[42].

Интересно, что и славянское обозначение ритуала **ob-ręd*ъ (русск. *обря́д*) не только имеет сходную (хотя и более специализированную) мотивировку, что и лат. *rītus* (: вед. *ṛtá-* и т. п.), но и в конечном счете выводимо из того же самого и.-евр. **ar-/*ṛ-*. В свое время было высказано мнение, что корневая часть слова (**ręd-*) могла, в свою очередь, состоять из двух элементов: в *-d-* допустимо видеть отражение и.-евр. **dhē-* 'устанавливать' (как, например, в **sǫd*ъ 'суд' < **som & *dhē-*), а в *rę-* — элемент, сопоставимый с др.-исл. *rīm*

'счет', англо-сакс. *rīm* (ср. др.-сакс. *unrīm* 'Un-zahl'), др.-в.-нем. *rīm* 'ряд', 'число'; др.-ирл. *rīm* 'число' (: *dō-rīmu* 'считаю'), ср. тох. В *yärm* 'мера' и т. п.[43] В этом случае слово *обряд* (как и *ряд*) могло бы пониматься как установление закономерной последовательности (в частности, контролируемой числом /ср. лат. *reor* 'считать'/, количественной мерой), порядка как необходимое условие для воспроизведения первособытия. В этой связи показательно и обозначение соответствующего действия — *рядить* (< **rędīti*), ср. *судить и рядить* как мифопоэтический архаизм с реконструируемым значением 'устанавливать единство — совместность и устанавливать порядок — организацию', предполагающим именно то упорядочение, которое было достигнуто в акте творения и должно достигаться снова и снова в акте ритуала; существенно, что сама эта формула, являясь частью ритуала, вместе с тем имеет и метаописательную функцию: она определяет ритуал через указание того, чем он занимается, что в нем делается[44].

Обе основные семантические мотивировки обозначения ритуала очень показательны и сами по себе, и особенно когда введены в рамки микросистем, которые строятся как бинарные противопоставления. В самом деле, семантический мотив «делания», легший в основу многих обозначений ритуала, как бы противопоставляет его «говорению», т. е. тому, что составляет основу и внутренний смысл мифа (ср. др.-греч. μῦθος 'речь' : μῡθέομαι 'говорить', а также известное греческое определение мифа как того, что говорится при том, что делается, — τὰ λεγόμενα ἐπὶ τοῖς δρώμενοις)[45].

Указанное противопоставление ритуала мифу как делания говорению должно быть признано, бесспорно, фундаментальным, бросающим свет и на происхождение ритуала и мифа, и на суть этих явлений, взятых в синхронной плоскости, и на их взаимосвязь. Существенность этого противопоставления подтверждается между прочим и тем, что оно реализует не раз уже рассматривавшуюся оппозицию дело : слово, представляющую собой часть целостной триады дело : слово : мысль.

Актуальность этой триады подтверждается всем развитием человеческой культуры и данными языка (кстати, любая глоттогенетическая концепция должна так или иначе считаться с нею). Роль триады дело : слово : мысль, несомненно, очень велика в становлении духовности и разных ее конкретных форм и сфер. Ритуал и миф, о соотношении которых уже в течение долгого времени ведутся дискуссии и споры, прежде всего и выступают как сфера воплощения противопоставления дела слову, более того — как сильная позиция, в которой оба эти члена в наибольшей степени выявляют свою суть и свои возможности. В этих условиях проясняется отмеченная выше «внеязыковость» архаичного ритуала, его как бы изъятость из языка по идее (в пределе — возможность ритуала без участия в нем языка), при том

что миф, напротив, не только связан с языком, словом и вне их немыслим, но и сам является словом по преимуществу. Не менее характерны и связи между ритуалом и мифом sub specie соотношения дела и слова. Речь идет прежде всего о характерных случаях языкового синкретизма (или же склеивания), когда дело и слово кодируются одним и тем же языковым элементом, при том что слово и мысль также могут передаваться одним, но, естественно, иным знаком, нежели в первом случае[46]. Принимая во внимание эти и подобные им факты и соображения, можно высказать предположение о зависимости между появлением и развитием мифа (слова) как системы, имеющей тенденцию к независимости и самодостаточности, и коренной перестройкой ритуала в эту же эпоху. «Словесная» часть ритуала (сначала как нечто необязательное, побочное, привходящее, позже — как комментарий, средство семантического дублирования или — в лучшем случае — как способ решения некоторых специализированных задач), со временем отделившись от ритуала и превращаясь в миф, приобретала способность к выражению в слове ряда важных смыслов, которые раньше передавались только ритуалом (деланием)[47]. При этом многое могло быть выражено в мифе полнее, глубже, нагляднее и экономичнее, чем в ритуале. В этих условиях ритуал должен был, разумеется, самоопределиться в отношении мифа и — шире — языка, и решения могли быть весьма различными — от усиленного введения слова в ритуал, выработки корреляции между ритуалом и мифом, попыток полного «перевода» ритуальных смыслов на естественный язык и соответствующих «словесных» интерпретаций ритуала до стремления к изоляции ритуала от языка, табуирования слова, ухода в сферу непрерывного, неопределенного, таинственного (ср. характерные ограничения и деформации языка в ряде мистериальных обрядов). В этом широком контексте возникает соблазн соотнесения новых ментальных форм духовности (сфера мысли) с кризисом мифа-слова, и в этом случае «мысль» (переживание мира вне слова и вне дела) самоопределяет себя в отношении языка: она или следует за ним, параллельна ему («переводит» миф-слово с помощью «ментальных» конструкций), или решительно уходит от него в сторону непрерывных образов, с большим трудом и малой эффективностью осваиваемых языком.

И другой семантический мотив («порядок» и т. п., см. о лат. *rītus* и вед. *ṛtá-*), определяющий обозначение ритуала, обретает подлинную глубину в противопоставлении беспорядку, отсутствию организации, хаосу (ср. их характерные обозначения словами того же корня **ar-/*r-* с разного вида отрицаниями; вед. *an-ṛtá-*, *nir-ṛti-*, др.-исл. *un-rīm*, русск. *не-у-рядица* и др.). Указание этих двух полюсов (хаос — космос) помогает реконструировать творческую функцию ритуала, соотносимого с «первым» рождением и применением этой функции в акте творения. Дело, деяние, о котором выше

говорилось в несколько ином контексте, как раз и было реализацией этой творческой функции.

* * *

Все, что до сих пор говорилось о роли и сути ритуала, основывалось на в н у т р е н н и х свидетельствах архаичных традиций — или непосредственно, или на их обработке, интерпретации и реконструкции «восполняющего» типа. Разумеется, такой взгляд и оценка «изнутри» данного явления наиболее адекватно определяют то, чем является ритуал для данной традиции. Любое научное описание ритуала предполагает в настоящее время непременное определение того, какую конкретную систему ценностей реализует ритуал и, следовательно, каковы его функции. Взгляд на ритуал «извне» чреват многими опасностями — от принципиальной неполноты описания до разнообразных бессознательных искажений, устраняемых лишь при изменении взгляда и обращении к «внутренним» свидетельствам данной традиции. Сказанное не означает дискредитации этого взгляда «извне» вообще. Во многих случаях он единственно возможен (мертвые традиции, в отношении которых только подход «извне» может приблизить исследователя к реконструкции взгляда «изнутри»). В других ситуациях этот подход оказывается перспективным, поскольку при нем внутренняя система ценностей как бы испытывается другой, отличной от нее системой, которая в ряде случаев позволяет выявить то в анализируемой традиции, что остается в ней или слабо выраженным, или не выраженным вовсе («нулевая» форма), но латентно присутствующим и небезразличным для определения внутренней системы ценностей. Наконец, преимущество взгляда «извне» и в том, что, по сути дела, он с у м м и р у е т многие и разные варианты этого взгляда и тем самым предполагает разветвленную типологию описаний данной ритуальной традиции как результат применения к ней широкого набора вопросо-ответных процедур. Но есть еще одна перспектива, в которой взгляды «извне» должны быть признаны не только оправданными, но и очень показательными. Речь идет об истории изучения ритуала, о научном исследовании проблем, приводящем к обнаружению таких диагностически важных закономерностей, которые помогают исследователю предельно приблизиться к тому, что составляет существо «внутреннего» взгляда на ритуал.

В самом деле, происхождение, становление и развитие науки о ритуале позволяет извлечь много поучительного в связи с тем, что уже было сказано о ритуале. Здесь достаточно ограничиться лишь несколькими основными вехами в истории исследования ритуала. Как известно, ни все увеличивавшийся материал о ритуале среди носителей «чужих» традиций (в том числе и арха-

ичных — «диких»), ни интерес к теме ритуала в XVIII и большей части XIX в., ни даже появление описаний ритуалов сами по себе не привели к формированию науки о ритуале, и в этом отношении изучение ритуала явно отставало от изучения других сфер человеческой культуры (язык, миф и т. п.)[48]. Было нечто, что глубинным образом препятствовало серьезному исследованию ритуала. Говоря в общем, этим «нечто» была нерешенность проблемы человека. Но сама связь научного изучения ритуала с проблемой человека представляется и не случайной, и чрезвычайно важной.

Уже отмечалось, что в происхождении науки о ритуале, в частности в формировании ритуального подхода к мифологии, религии, обычаям, языку, философии, искусству, особую роль сыграли основоположные труды Дарвина — «Происхождение видов» («The Origin of Species», 1859) и «Происхождение человека» («The Descent of Man», 1871)»[49]. Их значение для исследования ритуала заключалось в утверждении идеи эволюционизма и призыве к внедрению ее в науки о человеке; в признании решающей роли культурной эволюции в становлении человека по сравнению с «органической» (биологической) эволюцией; в призыве к распространению эволюционно-генетического подхода к изучению человеческой культуры (в этом смысле исследования в области культуры понимались как продолжение эволюционной линии в биологии).

Книга Э. Тэйлора о первобытной культуре («Primitive Culture», 1871), появившаяся в том же году, что и «Происхождение человека», и положившая начало эволюционной антропологии, стала и первым опытом нового подхода к изучению ритуала. Будучи внутренне своего рода ответом на идеи Дарвина, эта книга была горячо поддержана великим натуралистом (ср. его известное письмо к Тэйлору) и, в свою очередь, вызвала появление на свет целого ряда исследований в области ритуала, положивших начало особому научному направлению — ритуализму в его первом, «эволюционистском» варианте (Фрэзер, Лэнг и др.)[50]. Заслуга этого направления — в самом выборе ритуала и понимании его как одного из ключевых явлений человеческой культуры, эволюция которого в известном смысле сопоставима с органической эволюцией биологических видов. Выбор ритуала как основного объекта исследования был оправдан и в другом отношении: он отсылал к истокам, к началу человеческой культуры, где «культурное» еще не порвало своих связей с «природно-биологическим» и, следовательно, сохраняло еще следы исходной, «жизнестроительной» функции.

Интерес к началам в эволюционистском ритуализме не был чисто академическим. В его основе было стремление понять природу феномена ритуала, выяснить ситуацию, ответом на которую было появление ритуала, установить всю ту длинную, иногда весьма запутанную цепь эволюции, что связывает ритуал с его отдаленными пережитками в настоящем, уже давно порвавшими

со сферой ритуала. Связывая в своих исследованиях прошлое с настоящим, «дикое» с «культурным», исполненное смысла с утратившим его («чисто ритуальным»), эволюционисты «первого призыва» неизбежно должны были прийти к методике, которая и до сих пор занимает важное место в исследованиях ритуала и состоит во взаимном дополнении и проверке данных двух разных сфер — архаичных ритуалов и данных полевых этнографических исследований. Благодаря этой методике удалось вскрыть многие неочевидные или даже парадоксальные типы ритуалов, отражающих соответствующие типы архаичного сознания (ср. ритуал убийства сакрального царя, реализующий тему царя-жреца и царя-жертвы). В трудах ученых этого направления формируется тезис о приоритете ритуала над мифом, и независимо от окончательного решения вопроса (даже если оно возможно) он, безусловно, не только целесообразен, но и плодотворен как выдвижение новой и «сильной» стратагемы научного исследования. Противоположный вариант тезиса (приоритет мифа над ритуалом) вызвал бы многочисленные осложнения, и сама идея связи мифа и ритуала оказалась бы под сильным сомнением.

Идея приоритета ритуала не только была подхвачена в следующем поколении «эволюционистов», вдохновлявшихся опытом Фрэзера и принадлежавших к так называемой «кембриджской» школе, но и получила дополнительные аргументы в свою пользу в исследованиях, целью которых была демонстрация ритуального происхождения основных форм культуры — мифологии, религии, философии, драмы, словесного творчества (включая и художественную литературу), искусств, игр и т. п. (ср. труды Дж. Харрисон, А. Б. Кука, Ф. М. Корнфорда, Г. Мэррея и др.) [51] — или обоснование тезиса о далекоидущей вовлеченности всей человеческой жизни в хорошо организованную систему ритуалов, контролирующих соотношение социальных статусов человека, прежде всего через так называемые rites de passage (А. ван Геннеп) [52]. Последующие два-три десятилетия (с середины 20-х гг.) ознаменовались значительным расширением материала (как в отношении этнокультурных традиций — древневосточные, римская и т. п., так и в отношении жанров и видов словесности, искусства и т. п.), который был проанализирован sub specie его ритуального происхождения.

В результате этих исследований были достаточно отчетливо и доказательно сформулированы два круга идей — ритуал как колыбель человеческой культуры в виде ее «знаний», «умений», «искусств» и приоритет ритуала над мифом или — в более осторожной формулировке (впрочем, также нуждающейся в ограничениях и разъяснениях) — первичность ритуала. Эти идеи развивались прежде всего английскими исследователями (С. Х. Хук, Ф. Р. С. Рэглан, Т. Х. Гэстер, Э. О. Джеймс и др.) [53], но во многих случаях к ним присоединялись, иногда с известными оговорками, и представители других

национальных школ в изучении ритуала. В этот период, пожалуй, впервые были очерчены максимальные потенции ритуала в истории культуры и открыты наиболее глубокие механизмы этого явления. Пройти мимо достижений этого периода нельзя, но многие из них должны быть введены в более «спокойный» и глубже дифференцированный контекст, учитывающий ту критику, которую вызвали отдельные «пан-ритуалистские» тенденции (например, в работах Рэглана), и тот новый материал, который был выявлен и проанализирован в исследованиях с более совершенной, чем ранее, методикой [54]. Наконец, это «ритуалистское» направление в своих основных выводах должно быть соотнесено с результатами параллельно развивавшихся направлений в изучении ритуала.

Среди этих направлений особого внимания в связи с ритуалом заслуживают два — функциональное и символическое [55]. Исходя из других предпосылок, чем эволюционистская антропологическая школа, делая объектом своего исследования другие аспекты ритуала и изучая сам ритуал в существенно иной перспективе, чем «ритуалисты», представители указанных направлений приходят к выводам, которые также подчеркивают фундаментальное значение ритуала и его определяющую роль в мифо-ритуальном единстве. Но в избранном в настоящей статье контексте еще существеннее, что и «функционализм» и «символизм» — в отличие от «ритуализма» — эксплицируют как раз те стороны ритуала и мифа, которые отчетливее всего выделяются в них именно изнутри архаичных мифо-ритуальных традиций и наиболее непосредственно отвечают на возникающие перед коллективом проблемы его существования. И это совпадение «внутренних» данных с «внешними» научными конструкциями весьма симптоматично. Последние оказываются своего рода обобщениями опыта архаичного сознания, которые становятся принципом специализированных логико-сциентифистских описаний, распространяющихся на более широкую объектную сферу.

* * *

Весьма показательно, что в исследованиях, посвященных архаичным коллективам и соответствующему типу сознания, «функционалисты» и «символисты», выявляя и устраняя многие малосущественные, вторичные или вовсе мнимые различия и противоречия между мифом и ритуалом, приходят к более глубокому и четкому определению их общей основы, позволяющей говорить о мифо-ритуальном единстве, и тем самым открывают путь к решению вопроса о подлинных *principia divisionis*, лежащих в основе мифа и ритуала и проявляющихся там и тогда, где и когда миф и ритуал оказываются неравными друг другу. Вместе с тем представители названных направлений

вводят миф и ритуал и в более широкие общности, анализ «немифоритуальных» частей которых в известной степени проясняет кое-что и в самой «мифо-ритуальной» сердцевине [56]. Особое значение в этом контексте приобретает обращение к символическим формам поведения, высшей формой реализации которых и является ритуал [57].

В данном круге идей особое значение имеет то, что символическое непосредственно отсылает к проблеме текста и к теме «священного» («сакрального»), имеющим живую связь с мифом и ритуалом.

Одной из важнейших форм символического поведения надо признать создание текстов данной традиции, ориентированных на нее самое, точнее, на то, как она мыслит, «сознает» самое себя (речь идет о текстах, представляющих собой автометаописание данной традиции), а также обеспечение целостности и сохранности этих текстов во времени и пространстве [58]. Тексты этого типа, принадлежа к кругу символических форм поведения, вместе с тем выступают как условие их функционирования, как средство их сохранения (ситуация части целого, описывающей через себя целое, или, если актуализировать личностно-временнóй аспект, образ поэта: *Ты — вечности заложник* | *У времени в плену*). Благодаря этой двухфункциональности («быть X» и «быть описанием этого X», в более широком плане, связывающем онтологию и гносеологию, — «быть» и «сознавать это бытие») [59] такие тексты реализуют два, казалось бы, противоположных аспекта: с одной стороны, актуальная конкретность и единственность (здесь и теперь), исчерпываемость смысла текста данным случаем, с другой стороны, потенциальная неисчерпаемость (везде и всегда) и множественность смыслов, способность откликаться на разные ситуации. Соединению в тексте этих двух аспектов соответствует во временнóм плане связь прошлого и настоящего (будущего), осуществляемая через возможность соотнесения данного конкретного случая (настоящее) с прецедентом (сакральное прошлое), т. е. именно та конститутивная схема, которая характеризует ритуал и миф. В этом смысле «тексты данной традиции» и должны пониматься как миф, если только они обладают способностью воплощать в себе оба указанных аспекта [60]. Будучи носителем «свя́щенного» в его, так сказать, видимой части и указателем невидимой, скрытой части его, миф тем не менее не совпадает полностью со «священным», хотя последнее «живет» прежде всего в мифе и ритуале, мифом и ритуалом (о связи «священного» с ритуалом см. несколько далее). Дело в том, что миф не только помогает приблизиться к «священному», «захватить» какую-то часть его, но он также членит и связывает, анализирует и синтезирует, преобразует как синтагматику, так и парадигматику. При этом каждый шаг мифопоэтической мысли есть одновременно и победа и поражение, приобретение («захват») «священного» и его отчуждение, т. е. такое постижение

(прикосновение) «священного», которое, переводя творца и потребителя мифа на более высокую ступень мифологического сознания, сразу же помещает его на этой ступени в ситуацию «нового» непонимания (разъединения) «священного», необходимости очередного включения мифологической мысли в его постижение [61]. Миф полноценен, т. е. жив, лишь постольку, поскольку он связан со «священным» абсолютной необходимостью его постижения, поскольку он мыслит себя в неотъемлемой связи с ним. Но и «священное» живет мифом, и его скрытные глубины ориентируются на потенциальную бесконечность и неисчерпаемость мифотворчества. Миф, претендующий на адекватное отражение «священного», на его постижение (приникание-проникание), наконец, на присутствие этого «священного» в нем самом, может быть уподоблен орудию, изменяющемуся в процессе его использования: каждый «захват» в сфере «священного» означает одновременную кристаллизацию мифа, его овеществление и отчуждение от святыни, утрату его орудийности, необходимость его замены новым мифом (изменившимся орудием). «Священное», стремящееся к воплощению и самовыражению, также нуждается в мифе, подобно пламени, живущему только при том условии, что его источником служит топливо, непрерывно изменяющее свою субстанцию в сторону концентрированности, интенсивности, особой энергетичности. Эта внутренняя противоречивость мифа (его «диалектичность»), одновременная отданность двум противоположным процессам — мифологическому смыслостроительству и деградации мифологических смыслов — должна, конечно, учитываться и при анализе мифо-ритуальных текстов как одной из символических форм поведения [62], и при изучении конкретных способов сохранения традиции.

* * *

Тема «священного», столь актуальная в связи с ритуалом, чтобы быть понятой во всей ее полноте или хотя бы в главном, нуждается в некоем более широком контексте. Как известно, символические формы поведения выявляют свои высшие ценности особенно рельефно при сопоставлении с несимволическими формами поведения, являющимися уделом «профанического» и трактуемыми как находящиеся ниже сферы «символического». Вместе с тем символические формы поведения предполагают наличие некоей данной системы ценностей — парадигмы (она может мыслиться и вне уровня «поведения»), на которую ориентируются символические формы поведения как на находящуюся выше их. Идеальный случай (предельная «высота») имеет место при условии, что данная система ценностей наиболее полно и глубоко связана с теургическим целым, естественно и органично выводима из него, практически совпадает с ним [63].

Правда, идеальный теургический космос всегда результат реконструкции по его следам, дающим, однако, возможность почувствовать и пережить этот космос, а впоследствии и опознавать все то, что связано с ним. Реально же любая конкретно засвидетельствованная традиция предполагает некоторую дистанцированность ее космоса от подлинно идеального теургического целого, имевшего место некогда, и, следовательно, идею отпадения, постепенного оплотнения и опускания, материализации и овеществления, вхождения в мир идеи греха, нуждающегося в искуплении, т. е. всего того, что неизбежно связано с десакрализацией, с уступками «священного» профаническому[64]. Обе эти идеи — совершенство теургического целого и соответствующего ему мира, с одной стороны, и отпадение как результат некоей порчи, с другой стороны, — в своей совокупности задают шкалу, по которой определялись степень причастности (или отпадения) теургическому целому, мера «космологичности» (крайние значения этой шкалы условно могли бы быть выражены как «да»—«нет», «так»—«не так», «полезно»—«вредно», «хорошо»—«плохо»), и общую стратегию поведения, так сказать, его «оценочное» пространство. И то и другое определяет, формирует и контролирует символические формы поведения, вводя в них к тому же категорию оценки. Более того, как раз эта схема «хорошо»—«плохо» со всеми ее конкретными реализациями и соответствующая модель поведения признаются архаичным сознанием особенно важным наследием коллектива и поэтому подлежат хранению и передаче во времени прежде всего.

И эта шкала ценностей и формируемая в соответствии с нею стратегия поведения имеют самое непосредственное отношение к категории «священного» («сакрального»). «Священное» — высшее достояние данной традиции, высшая форма оценки, высший тип поведения («святость»). Теургическое целое было «священно» полностью, без изъятия. Поэтому ритуал (основной в традиции), воспроизводящий это целое в тот момент, когда оно вышло из рук демиурга, воспроизводит и «священное». Совпадение в ритуале субъектного и объектного слоя приводит к тому, что ритуал в первом случае творит «священное», а во втором сам становится «священным» и тем самым задает меру «священному». В этом смысле о ритуале (именно о нем и только о нем) можно говорить как о родимом лоне «священного» и как о месте, где оно действует, обнаруживая свою высшую силу (см. выше о семантических мотивировках обозначения ритуала как «священного» /делания/). Отношение же мифа к «священному» не таково. Ритуал «священен» сам по себе и из себя. Миф же заимствует «священное» через свою связь с ритуалом, с описанием «священного» начала (творения), с участием в нем «священных» персонажей и т. п.

Несколько примеров помогут прояснить эту преимущественную роль ритуала в связи со «священным».

Ритуал, по сути дела, «разыгрывает» тему «священного», эксплицирует его, указывает операционные правила его формирования, нахождения его признаков, опознания. В ритуале, подобно божеству, «священное» открывает себя участникам этого священнодействия (эпифания). Поэтому именно в ходе ритуала складываются те наиболее благоприятные условия («сильная позиция»), в которых возможно максимально полное выявление «священного» и его видов. В частности, на ритуал ориентировано и его структурой и ходом развития мотивировано основоположное развитие двух видов «священного» — позитивно-открытого и негативно-скрытого. В первом случае «священное» связано с присутствием в нем божественного начала, открытого людям, которые положительно-приемлюще оценивают его и стремятся к нему. Во втором случае «священное» связано с запретом для человека входить с ним в контакт: оно скрыто и приближение к нему грозит опасностью; в отношении такого «священного» человеку следует соблюдать осторожность, удаляться от него.

Ритуал обучает своих участников различать эти два типа «священного» через указание двух полюсов «выявленности» — славы божества как максимальной яркости и энергии воплощения и запрета, табу как максимальной сокровенности, невидимости божественного начала. Можно напомнить, что многие языки сохраняют особые обозначения этих двух типов «священного», ср. др.-греч. ἱερός : ἅγιος, лат. *sacer* : *sanctus*, авест. *spənta-* : *yaozdāta-*, гот. *hails* : *weihs* и т. п.[65] В другой перспективе эти пары слов, обозначающих разные типы «священного», соотносятся с возникающими в ходе ритуала чувствами благоговения и присутствия ужасной тайны, благодаря которым участники ритуала вовлекаются в характерное переживание «абсолютной озабоченности», «предельной вовлеченности», которое в значительной степени определяет всю атмосферу ритуала.

Другой пример особого положения «священного» в ритуале связан с формами его «феноменализации». Заключительный этап ритуала, воспроизводящий (точнее, сам являющийся) з а в е р ш е н и е творения как достижение в ы с ш е г о с о в е р ш е н с т в а, представляет собой кульминацию «священного», его апофеоз, предельное его возрастание. Во многих языках слово, обозначающее 'святой', 'священный', семантически мотивируется как 'возросший', 'набухший', 'раздавшийся', 'увеличившийся в объеме' и т. п., ср. русск. *свято́й* (< **svętъ*), лит. *šventas*, авест. *spənta-* и т. д. в соотнесении с и.-евр. **k'ᵘen-to-* с указанными исходными значениями. Тема этого благодатного, миро- и жизнестроительного возрастания является основной в ритуале и в воспроизводимом им первособытии — возрастает в процессе творения мир, возрастает социальная структура[66], возрастают жертва, жизненная сила («мана»), религиозная энергия, божественная мощь. В другом месте было об-

ращено внимание» [67] на то, что слова корня **k'ᵘen-to-* нередко обозначали нечто яркое, блестящее, сияющее (ср. соотнесенность соответствующих прилагательных с огнем, водой и т. п., ср. *святой огонь*, *святые воды* и др.). Это соображение подтверждается бесспорной связью «священного», «святости» с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпурным цветом. Можно пойти еще дальше: эти последние свойства и есть форма выражения святости («священного») в оптически-визуальной сфере (коде). Поэтому так многочисленны примеры, когда сама святость опознается по этим признакам. «Родственная близость» понятий «священного» (святости) и сияния подкрепляется и на уровне языковых свидетельств. Помимо исконного родства продолжателей корня **k'ᵘen-to-* 'святой' и корня **k'ᵘei-to-* 'блестящий', 'сияющий' (ср. лит. *šviẽsti*, *svìsti*, русск. *светúть*, др.-инд. *śvētā-* 'белый' и др.) сто́ит отметить в текстах разных традиций постоянно воспроизводимую образность, построенную на игре слов (вплоть до figura etymologica), обозначающих эти два близких круга понятий — «святость» («священное») и свет-сияние (ср. в русской традиции *сияние святости*, *святость просияла*, *свет святости* и т. п.). Подобная ситуация в принципе достаточно ясна. Элемент **k'ᵘen-to-* (: **k'ᵘei-to-* и т. п.), использовавшийся для обозначения святости, обозначал возрастание (набухание) не только физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой.

Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу возрастающей интенсивности, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с неким высшим началом, сверхчеловеческими, космическими, божественными энергиями («святостью», «священным»), с точки зрения физической оптики связаны с увеличением (ср. мотив роста, увеличения объема) значения единицы λ, обозначающей длину световых волн [68]. Все это как нельзя лучше подтверждается ролью наиболее интенсивных (сияющих) цветов в ритуале, причем они (пурпурный, золотой) соотносятся с появлением «священного», божественного, высшего, абсолютного. Возникшее по распадении теургического целого изобразительное искусство продолжало и развивало широкое использование этих «возросших» цветов, полностью сохранив их семантику. Мифопоэтическое словесное творчество также свидетельствует об этой связи, ставшей одним из наиболее универсальных клише человеческой культуры.

И наконец, еще один важнейший пример воплощения связи ритуала со «священным» — жертва и жертвоприношение, составляющие не только композиционный и семантический центр ритуала, но и его главный, тайный нерв.

Факт святости жертвы (само жертвоприношение понимается часто как «делание святости», воспроизведение «священного», ср. лат. *sacrificium* и т. п.) достаточно хорошо известен [69], но оказывается, что жертва связана и с тем, что решительно противоположно святости, — с преступлением. «Преступно (criminel) убивать жертву, потому что она священна (sacrée)... но жертва не станет священной, если ее не убить» [70]. Феномен насилия и его роль в человеческой культуре и истории в последнее время привлекают внимание многих исследователей [71], и само жертвоприношение теснейшим образом связано с насилием: оно не что иное, как violence criminelle, но, как это ни парадоксально, оно ведет к святости, к тому, что жертва становится священной. «C'est la violence qui constitue le cœur veritable et l'âme secrète du sacré» («Именно насилие образует подлинную сердцевину и тайную душу священного») [72], — по удачному выражению Жирара. Среди идей, высказывавшихся в связи с этим кругом проблем, две особенно существенны. Первая — жертва тяготеет к максимуму «неприспособленности», к тому, чтобы быть жертвой; она отличается особой невинностью, чистотой, нежностью, близостью к человеку (ср. агнца, деву и т. п.); сама идея принесения кровавой жертвы, когда ее объектом выступает носитель таких качеств, кажется абсурдной [73]. Вторая — насилие, сигнализирующее между прочим la crise sacrificielle, вызывает возрастание насилия, и чем дальше, тем больше, его эскалацию, вовлечение сторон в это соревнование, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и в этой ситуации единственный, но по видимости парадоксальный способ выйти из цепи эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников ритуала жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей духовной силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву и обретающей святость [74]. Принимая во внимание такую трактовку жертвы и помня, что жертвоприношение стоит в центре ритуала, не приходится удивляться ни святости жертвы, ни тому, что в любом ритуале явно или тайно содержится отчетливая искупительная нота.

* * *

То, что «священное» (и тем более жертва) институализируется именно в ритуале, составляет, несомненно, очень важную особенность ритуала, отличающую его от мифа, и снова возвращает к теме взаимоотношения ритуала и мифа, в частности, к тому, что́ было «в начале» или хотя бы просто «раньше». Разумеется, подобная формулировка проблемы приоритета не может быть

признана корректной, как и во многих других случаях, когда речь идет о сложных явлениях человеческой культуры. Точно так же можно думать, что любое однозначное («простое») решение проблемы, ответ на вопрос о «первоначальности» и приоритете, также не может быть корректным, т. е. верифицируемым с помощью процедур, применяющихся к совокупностям эмпирических фактов. Вообще вопрос о происхождении и тем более вопрос о соотношении во времени двух «происхождений» (особенно если есть предположение об их взаимозависимости) приобретает цену не в связи с абстрактным интересом к «чистому» знанию, но в связи с более конкретными целями. В данном случае всегда на первый план выступает практическое задание — что вытекает из того, что А предшествует В (или В происходит из А), как и на чем это отражается, каким образом это предопределяет структуру, семантику и функцию А и В в их актуальном состоянии? Возникающий в подобной ситуации известный вопрос историков: «А как это все-таки было на самом деле?» — имеет смысл прежде всего лишь в связи с этим практическим заданием, ориентированным не столько на вопрос о происхождении, сколько на вопрос о следствиях, из него вытекающих. Во всяком случае, вопрос о том, что было «на самом деле», не всегда дань наивному эмпиризму. Иногда он вообще призывает не столько к какому-то конкретному решению, сколько к выбору пути к нему, к созданию «логической» ситуации, возможности которой могут быть исчислены, к выходу из эмпирии на уровень конструктов. Поэтому какой бы естественной и отвечающей требованию «трезвости» ни казалась нередко используемая в связи с вопросом о происхождении ритуала и мифа аналогия с курицей и яйцом, она в высшем смысле (который в таких парадоксально-логических ситуациях только и представляет подлинный, по меньшей мере преимущественный интерес) не может быть признана состоятельной и являет собой род своеобразного научного эскапизма.

Еще раз следует подчеркнуть, что в связи с вопросом о приоритете мифа или ритуала речь идет не о «голосовании» ученых мнений, засвидетельствованных в истории науки (миф из ритуала, ритуал из мифа, и миф и ритуал из чего-то третьего, ни то, ни другое, ни третье), и не о том, что зафиксировано в описаниях отдельных этнокультурных традиций [75], которые к тому же всегда отражают далеко не самый ранний этап развития и заведомо испытали разнообразные изменения и трансформации, потери и инновации, но о некоей исторической ситуации (типе), соотносимой с «логической» схемой, которая могла бы объяснить условия возникновения ритуала и/или мифа как знаковых систем. В настоящее время не приходится сомневаться в реальности связей-зависимостей между «историческим» и «логическим», диахроническим и синхроническим, генетическим и функциональным, и поэтому

теоретически и — в известной степени — практически по вторым членам этих пар можно отчасти судить и о первых, в частности реконструировать отдельные их элементы, несущие информацию о происхождении ритуала и мифа. Прогрессу в исследовании этой последней проблемы благоприятствует и то обстоятельство, что при соотнесенности ритуала и мифа друг с другом они — явления, несомненно, различных планов и разной природы. Различия между ними носят фундаментальный характер и, следовательно, коренятся в каких-то более глубоких основаниях, что предполагает, в свою очередь, наличие более широкого, с бóльшими «объяснительными» возможностями контекста.

Не считая серьезными (и тем более решающими) выдвигающиеся иногда основания для отказа от исследования проблемы генезиса ритуала и мифа, все-таки следует признать, что пока реальнее выглядит предварительное уяснение трудностей на этом пути и определение того, чтó необходимо для решения вопроса, чем попытка «окончательного» решения. При этом, разумеется, нельзя упускать из виду динамический характер подверженных изменению отношений между ритуалом и мифом. В разные эпохи они должны были выглядеть по-разному, и некоторые специфические черты ритуала как раз и отражают «подвижность» его отношений к мифу и наличие у ритуала существенных характеристик, принципиально отличающих его от мифа [76].

К указанным ранее различиям между ритуалом и мифом («делание», а не «слово», синкретический характер ритуала, бóльшая «наглядность» и «практичность» ритуала и бóльшая «теоретичность» мифа [77] и т. д.) следует отнести еще одно, которому К. Леви-Строс придавал исключительное значение. «Чтобы появился ритуал, нужно, чтобы какой-нибудь смертный отрекся от ясных и четких разграничений вещей, свойственных данной культуре и обществу, дабы, смешавшись с животными и уподобившись им, вернуться к естеству, к состоянию, которое характеризуется половым промискуитетом (смешением) и отсутствием степеней родства. Такая ненормальность, которая в целом противоречит практике, тотчас же порождает правила в пользу этого “избранника” для создания его близкого окружения. Это — изнанка того бесконечного и безысходного дорожного полотна, по краям которого изощряется ритуал.

Итак, в то время как миф решительно поворачивается спиной к непрерывности, желая перекроить и нарушить мировой порядок посредством различий, контрастов и оппозиций, ритуал исходит из обратного. Начавшись с дискретных единиц, которые волей-неволей были включены в него в результате предварительного познания действительности, он стремится к непрерывности, пытается слиться с нею, хотя изначальный разрыв, произведенный мифологической мыслью, не дает никакой возможности для того, чтобы эта работа хоть когда-нибудь завершилась. В этом и его сила, и его слабость. Это

объясняет также, почему в ритуале всегда есть какая-то отчаянно высокая струна. Но отсюда же — в отместку — и функция магии, которую можно было бы назвать "сенаторской" (подобием "высшей" палаты по отношению к "низшей" — мифу), — игра, усложненная в своем иррационализме — в противоположность мифологической мысли, но, однако же, необходимая, потому что во всякое дело она вносит элемент замедленности, рефлексии, паузы и промежутки. ⟨...⟩ В противовес отсталому натурализму ритуал не является стихийной реакцией на сущее: наоборот, он — выворотка этого сущего, и состояния тревоги, например, которые его порождают или которые он порождает, не отражают прямого отношения человека к миру. Скорее наоборот: это задняя мысль, рожденная страхом, что человек, начав с концептуального, схематического видения мира как непосредственной данности бессознательного, не сможет нащупать пути к прошедшему жизненному опыту» [78].

Вероятно, кое-что в рассуждениях французского ученого о различиях между мифом и ритуалом может быть дополнено, уточнено и даже видоизменено, но основа противопоставления — дискретное *vice versa* непрерывное — понята и определена, несомненно, правильно, и это дает основание отнести реализуемое мифом и ритуалом противопоставление к более обширному кругу явлений, подтверждающих наличие двух разных взглядов на мир и соответственно двух различных стратегий человека в отношении мира, так или иначе соотносящихся с двумя разными теоретико-информационными структурами: мир, подчиненный действию з а к о н о в («законосообразный» мир), и мир, управляемый с л у ч а й н о с т ь ю («вероятностный» мир) [79]. Наличие обеих этих возможностей характеризует и научное мышление (особенно в XX в.), и мифопоэтическое сознание, что, кажется, подтверждает универсальный характер этих двух подходов. В п е р в о м случае («законосообразный» мир) по мере открытия новых законов дополнительно «организуется» не только сам мир, но и информация о нем; она легче усваивается, запоминается, перерабатывается, трансформируется. Но полное торжество мира, управляемого законами, лишает самое законосообразность ее значения. Законы, охватывающие своим действием всю сферу бытия, законы без изъятия, образующие плотную и непроницаемую структуру, в известном отношении теряют свой смысл, свою объяснительную силу и тем самым изменяют уровень информации. Закономерность вне контекста «случайного» девалоризуется. Но и «случайный», «вероятностный» мир (в т о р о й случай) устроен таким образом, что определенная насыщенность «случайностями», их «плотность», если она тяготеет к максимальным значениям, предполагает уже наличие некоего порядка, своего рода системы наизнанку. Постоянство, «регулярность» случая превращает его в своеобразный анти-закон, т. е., в широком смысле слова, в особый парадоксальный класс законов. «Nothing could be

imagined more “systematic” than a “thoroughly chance-world”» («Ничто не может быть более систематическим, чем всецело вероятностный мир»), — по словам Пирса. Следовательно, при достаточно большом расширении сферы своего применения обе концепции начинают сближаться друг с другом. В условиях, когда все законосообразно или все случайно, выбор для человека оказывается исключенным, что отражается сразу же и на сфере поведения, которое немыслимо без возможностей выбора, без самой свободы выбора (в частности, полная детерминированность и полная случайность в принципе одинаково исключают знаковый, между прочим и символический, аспект поведения, как и его более позднее осмысление в терминах нравственности). Поэтому точнее полагать, что в абсолютно чистом виде эти два подхода ни порознь, ни в сочетании друг с другом практически не встречаются. Целесообразнее говорить о дополнительности этих двух концепций и соответствующих им миров. Каждый подход облюбовал себе свою особую сферу, где он оказывается особенно эффективным. Тем самым достигается разумная экономия усилий, и каждый из подходов в своей сфере выступает как главный и необходимый. Существенно, наконец, что в данном случае перед нами не просто два языка описания одного и того же объекта, но две разные ситуации наблюдения.

В мифопоэтической традиции и отдельный человек, и весь коллектив сталкиваются с обеими ситуациями. Если первая из них («законосообразный» мир) предполагает рационализированное и технологизированное освоение и усвоение мира, обеспечиваемое заранее известным набором шаблонов, то вторая ситуация (мир случая), как правило, требует от человека глубоко интуитивного творчества-импровизации, своего рода сотрудничества-игры со сферой случайного, ее имитации, выдвижения ей навстречу некоей предвосхищающей «случай» вероятностной модели поведения, где все ad hoc и многое может оказаться кстати [80]. Этим двум ситуациям отвечают (в основном) два типа текстов, которые могут различаться между собой в зависимости от разных критериев (установка на дискретность или непрерывность, реальность или потенциальность, законченность или незаконченность и т. п.). В принципе каждая архаичная традиция располагает текстами обоих типов. Первый находит предпочтительное отражение в мифе, второй — в ритуале. Но даже если высшие смыслы данной традиции, сам ее тайный нерв ориентированы прежде всего на тексты, соотносимые с концепцией «случайного» мира и на непрерывность ритуала, то хранение и передача информации об этих смыслах, как показывает вся история человеческой культуры, чаще всего оказываются немыслимы или недостаточно эффективны без обращения к сфере дискретного, без воплощения в Слове, моделирующем «случайный» мир языком «законосообразного» мира. В этом смысле можно говорить о

том, что тяготение к выраженности в Слове составляет важнейшую универсалию мифопоэтического сознания.

Связь ритуала со сферой непрерывного, а мифа со сферой дискретного отчасти объясняет и другие противопоставления, описывающие отношение ритуала к мифу: аморфное—оформленное, «случайное»—«законосообразное», эмпирическое—символическое, связанное с чувством, с интуицией — связанное с ratio, с мыслью и т. п.[81] Не приходится сомневаться, что противопоставление прерывного (дискретного) и непрерывного, играющее такую фундаментальную роль во всей человеческой культуре с самого ее начала (ср. противопоставление самой культуры природе по признаку дискретности — непрерывности), должно соотноситься с некоторыми биологическими механизмами человека — с их структурой и функцией. Исследования в области мозга в последние десятилетия богаты идеями, гипотезами и фактами, отсылающими к особой (различной) роли левого и правого полушария головного мозга в связи с противопоставлением дискретного и непрерывного. Несомненно, что в этой области будут сделаны новые открытия. Но уже сейчас ясна фундаментальная роль этой оппозиции и ее биологических механизмов. Включенность ритуала и мифа в эту же систему свидетельствует и о фундаментальном характере этих категорий, и об их (пусть не прямой) связи с природно-биологическим аспектом человека, на основе которого вырастала человеческая культура.

Тема дискретного и непрерывного в мифо-ритуальном ракурсе обнаруживает и некоторые дополнительные свои продолжения и следствия.

Одно из них представляет существеннейший интерес в связи с проблемой генезиса мифа и ритуала и вопросом о приоритете. Оказывается, что ритуал, имеющий дело с непрерывным (с тем, что «не организовано», по-своему хаотично), фактически работает (ср. «делание») с Хаосом, который тоже непрерывен и лишен организации, в то время как миф только «космизует» непрерывное, т. е. организует его и воплощает на языке дискретного. В этом контексте ритуал выступает как более архаичный механизм переживания мира, имеющий дело, так сказать, с «первозданным» миром или даже с тем, что ему предшествовало, — с Хаосом. Не случайно, что и темой основного ритуала, реально представленной во многих архаичных традициях, выступает преобразование Хаоса в Космос, творение, «делание» (ср. ведийское *ṛtá-* как средство преобразования хаотического «обуженного» *aṃhas* в космический мир «широких пространств»).

«Непрерывность» ритуала, следовательно, выступает в соотнесении с непрерывностью Хаоса, и структура орудия-субъекта (ритуала) и «разыгрываемого» им мира-хаоса предполагает единый принцип, лежащий в их основе. Леви-Строс считает, что ритуал как реакция на то, что сделала с миром ми-

фологическая мысль, начинается с дискретных единиц и «стремится к непрерывности, пытается слиться с нею», хотя и не доводит никогда этой работы до конца. В этой схеме ритуал оказывается вторичным по сравнению с мифом. Несомненно, что подобная схема реализуется во многих конкретных случаях, но дает ли это основание для заключений о вторичности ритуала вообще, в «самом начале»? Можно думать, что «начало» было иным и предполагало иную схему соотношения ритуала и мифа. Стремление ритуала к прерывности, умение слиться с нею, выступающее в стадиально относительно поздних («вторичных») случаях, свидетельствуют скорее о том, что в этой ситуации обнаруживается и актуализируется исходная со-природность ритуала с непрерывным. Он потому и применяется для перехода от дискретного к непрерывному, что еще сохраняет в себе следы исконной непрерывности и навыки (умение) работы с нею, благодаря которым только и может быть достигнута (воспроизведена) вторичная непрерывность. При таком подходе соотношение ритуала и мифа приобретает, естественно, другой вид. И еще одно замечание в этой же связи. Обращает на себя внимание, что, в отличие от мифа, ритуал характеризуется наличием некоторого дополнительного резерва. Подобно правому полушарию, способному в известных случаях и хотя бы отчасти дублировать то, что в принципе характерно для функций левого полушария, ритуал «на выходе» обнаруживает свое прикосновение и к сфере дискретного. Смысл ритуала именно в том, чтобы включить непрерывное, хаотическое в строгие рамки своей структуры и «усвоить» их себе, подвести их вплотную к той черте, с которой начинается дальнейшее «усвоение» переживаемого мира[82] — с помощью языка, в языке, в знаках и символах в их языковом воплощении[83]. Предположение о такой способности «прото-ритуала» объяснило бы и «обратное» умение ритуала, выступающее во «вторичных» ситуациях, преобразовать прерывное в непрерывное, вернуться к нему и раствориться в нем.

В этой перспективе ритуал выступает как более архаичное по своим истокам образование, нежели миф. Его основы теснее связаны с биологическим и синтетическим, тогда как миф в большей степени ориентирован на культуру и аналитические процедуры[84]. Тем не менее и ритуал и миф, будучи во всех известных нам случаях бесспорными факторами культуры, в широком эволюционном контексте отражают важнейший момент перехода от природного и биологического к культурному и социальному. «Делание» и «говорение» («дело» и «слово») — именно те два завоевания, которые связывают «естественного» («природного») человека с человеком «социальным» («общественным», «культурным»). И в этом отношении они могут быть расценены одновременно и как последние шаги биологической эволюции, приведшей к антропогенезу, и как первые шаги человеческой культуры, продол-

жающей «природную» предисторию, преодолевающей ее и обретающей самостоятельный характер и самодовлеющую ценность. Ритуал и миф полнее, чем что-либо другое, отмечают этот рубеж, и уже это обстоятельство предполагает их исходное единство [85], в частности и генетическое.

Примечания

[1] Ср., например, книгу В. Я. Проппа «Исторические корни волшебной сказки» (Л., 1946), ряд статей И. Г. Франк-Каменецкого, О. М. Фрейденберг (ср. прежде всего посмертно изданный сборник ее работ «Миф и литература древности». М., 1978; второе издание, исправленное и дополненное — М., 1998) и некоторых других ученых.

[2] В этой связи нужно с благодарностью отметить усилия Главной редакции восточной литературы издательства «Наука», трудами которой успешно заполняется образовавшийся разрыв во времени и в пространстве, продолжающий играть отрицательную роль в исследованиях мифа и ритуала.

[3] И тем не менее нельзя без удивления и глубокого сожаления не констатировать явную недооценку в двухтомном издании «Мифы народов мира» (М., 1980—1982) проблемы ритуала, как и исключение многих тем, связанных с ритуалами (ср. статью «Обряды и мифы»). Такое положение неправомерно и с теоретической точки зрения (глубинная связь, в частности зависимость мифа и ритуала друг от друга, не вызывает сомнений), и с сугубо практической (многие мифы предполагают соответствующий ритуал /ср., между прочим, класс мифов о происхождении ритуалов/ или отражают, как и ритуалы, одно и то же событие).

[4] В этих случаях за всей совокупностью разнородных ритуалов необходимо уметь увидеть о д и н ритуал, ритуал вообще и определить трансформационные потенции этого ритуала-типа — все реально засвидетельствованное и в соответствии с идеей ритуала мнимое многообразие его частных отображений в конкретных традициях.

[5] Характерная мотивировка уклонения от исследования религиозных проблем, в частности и относящихся к ритуалу, — ссылки на их сложность, неясность, неопределенность. Но за этими ссылками стоят не только объективные трудности исследования, но и известное непонимание возможных результатов разысканий в этой области. В этом отношении очень характерна позиция Моргана, на которой стояли также многие его современники и не одно поколение его учеников и преемников. Ср.: «Развитие религиозных идей является столь сложным процессом, что может навсегда остаться без вполне удовлетворительного объяснения. Религия в столь широкой мере связана с воображением и эмоциональной природой человека, следовательно, столь неопределенными элементами знания, что все примитивные религии оказываются странными и до известной степени непонятными» (*Л. Г. Морган.* Древнее общество. Л., 1934: 6).

[6] Об этом «нечувствии» к ритуальному аспекту культуры писал крупнейший современный исследователь ритуала, специалист в области социальной антропологии В. Тэрнер: «Я задержался на этой “религиозной немузыкальности” (если употребить

термин Макса Вебера, столь несправедливо примененный им к самому себе) обществоведов моего поколения в области религиоведения в основном для того, чтобы подчеркнуть неохоту, с какой я поначалу взялся за сбор материалов о ритуале. За первые девять месяцев полевых работ я накопил значительное количество сведений о системе родства, структуре деревни, браке и разводе, семье и индивидуальных накоплениях, племенной и сельской политике, сельскохозяйственном цикле. Я заполнял свои записные книжки генеалогиями; я зарисовывал планы деревенских домов и занимался переписью; я рыскал в поисках редкого и неизвестного термина родства. И все же я постоянно ощущал неловкость из-за того, что всегда смотрю со стороны, даже когда стал свободно владеть языком. Ведь я знал, что поблизости от моего лагеря рокочут ритуальные барабаны и мои знакомые часто будут покидать меня, чтобы провести несколько дней, принимая участие в ритуалах с экзотическими названиями: нкула, вубвангу и вубинда. В конце концов я был вынужден признать, что, если я хочу понять, что на самом деле представляет собой хотя бы частица культуры ндембу, мне придется преодолеть свое предубеждение против ритуала и начать его исследование» (*В. Тэрнер.* Ритуальный процесс. Структура и антиструктура. — *В. Тэрнер.* Символ и ритуал. М., 1883: 108—109). В высшей степени показательно, что такая степень отчужденности от ритуальной проблематики характеризовала самую передовую традицию в изучении ритуала — английскую («кембриджская» школа, функционалисты и др.).

[7] См. статью автора этих строк: О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. Вып. 6. Тарту. 1973: 106—150 и др.

[8] Схемы родства, актуальные для любого, даже самого архаического из человеческих коллективов, отражены в предании, в языке, в правилах социального поведения (включая временной и пространственный аспекты его) и т. д. Эти схемы, как и правила брачных отношений, нужно рассматривать как переинтерпретацию в социальных терминах проблемы продолжения коллектива в потомстве и регулирования половых связей. Социальные структуры, возникающие на этой основе, определяют собой широчайший круг фактов, существенно важных для коллектива: организация поселения, состав возрастных групп, праздники, экономические, религиозно-юридические, политические функции, особенности языка и т. п. Эти структуры не только указывают характер генеалогических связей, но и являются шаблоном, образцом, определяющим поведение членов данного коллектива. Связи внутри подобных социальных структур как бы определяют каналы коммуникации в обществе и служат гарантией его стабильности. В этом смысле правила брачных отношений действительно отражают важнейшую часть процесса универсального обмена (échange) культурными ценностями, без которого не может существовать ни один коллектив. В этом контексте не должна вызывать удивления особая отмеченность свадебных ритуалов и их программирующая роль.

[9] См.: *К. Леви-Строс.* Структура мифов // *К. Леви-Строс.* Структурная антропология. М., 1983: 190—191.

[10] Ср.: *Ф. Б. Я. Кёйпер.* Космогония и зачатие: к постановке вопроса // *Ф. Б. Я. Кёйпер.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986: 112—146; *Stricker.* De Geboorte van Horus. Bd. 1—2. Leiden, 1963—1968; ср. также: *F. D. K. Bosch.* The Golden Germ. The Hague, 1960, и др. О «космическом эмбриогенезе» в иной перспективе см.: *П. Тейяр де Шарден.* Феномен человека. М., 1965: 80 и сл.

[11] См.: *Ph. L. Tobing.* Structure of the Toba-Batak Belief in the High God. Amsterdam, 1956; ср.: *Ф. Б. Я. Кёйпер.* Труды: 132—134.

[12] См.: *M. Eliade.* Le Mythe de l'Eternel Retour. Archétypes et répétition. P., 1949; *Idem.* Structure et fonction du mythe cosmogonique // Sources orientales. T. I. P., 1959; *Idem.* Aspects du mythe. P., 1963; *Idem.* Cosmogonic Myth and 'Sacred History' // Religious Studies. 2. 1967: 111—183, и др.

[13] Если проводить аналогии с современными научными идеями, то мифопоэтическое понимание пространства и времени скорее напоминает пространство и время естествоиспытателя. См.: *В. И. Вернадский.* Размышления натуралиста. Кн. 1. Пространство и время в неживой и живой природе. М., 1975.

[14] Ср.: «La Terreur de l'histoire», название одной из глав в книге М. Элиаде «Миф вечного возвращения». Это же чувство ужаса переживалось в основном годовом празднике, когда предыдущий цикл (Старый год) заканчивался и не было уверенности в том, что завяжется новый цикл (Новый год).

[15] В целом ряде языков понятие 'хороший' мотивировано как 'сущий'.

[16] Понимание ритуала и вообще деятельности человека как отражения того, что делалось богами, демиургом in illo tempore, отражено в многочисленных высказываниях в разных традициях, в частности в древнеиндийской, где ритуал и ритуализованные формы поведения стали преимущественной сферой категоризации (В. Н. Романов); ср.: «Мы должны делать то, что делали боги в начале» (Шатапатха-брахмана VII, 2, 1, 4); «Так сделали боги, так делают люди» (Тайттирия-брахмана I, 5, 9, 4) и т. п.

[17] Ср. понятную в этой связи и весьма распространенную в древних культурах практику ритуальных и з м е р е н и й и вычислений, которая, с точки зрения современного наблюдателя, полностью оторвана от практических целей.

[18] Из последних работ о празднике см.: *Л. А. Абрамян.* Первобытный праздник и мифология. Ер., 1983.

[19] Ср.: *B. Malinowski.* Myth in Primitive Psychology. L., 1926; *Idem.* A Scientific Theory of Culture and Other Essays. Chapel-Hill, 1944; *Idem.* Magic, Science and Religion. N. Y., 1954, и др.

[20] Подчеркнутость в ритуале ценностей знакового характера подтверждается многочисленными свидетельствами, между прочим и языковыми, относящимися, в частности, к обозначению ритуального символа: «Ньякьюса, например, говорят об *ififwani* (сходства); ндембу употребляют *chijikyilu* (отметина, зарубка), производные от *kujikijila* (делать зарубки на пути, оставлять отметины). Первое означает дополнительную ассоциацию, ощущение сходства между знаком и обозначаемым, средством и понятием; второе — способ соединения знакомой территории с незнакомой (ндембу сравнивают ритуальный символ с тропой, которую охотник отмечает зарубками, чтобы найти обратный путь из незнакомого буша в свою деревню). Другие языки обладают сходными терминами. В обществах, не имеющих мифов, значение символа строится по аналогии и ассоциации трех основ — номинальной, субстанциальной и артифактуальной... Номинальная основа — имя символа, элемент акустической системы; субстанциальная основа — чувственно воспринимаемые физические или химические свойства в том виде, как они признаны культурой; артифактуальная основа — это техническое изменение объекта, используемого в ритуале, целенаправленной человеческой деятельностью» (*В. Тэрнер.* Символ и ритуал: 42—43).

[21] Точнее было бы говорить о ритуале не как об инструменте и средстве выживания, а как о субъекте обновленной жизни, совпадающем с объектом совершаемого им действия, — с самой этой жизнью.

[22] В. Тэрнер в своих исследованиях ндембу обнаружил, что «очень часто решения об исполнении ритуала были связаны с кризисами в социальной жизни деревень» и что «тесная связь между социальным конфликтом и ритуалом для ндембу существует на всех уровнях...» (*В. Тэрнер.* Символ и ритуал: 112 и др.). Обратной стороной этой связи (и, в частности, устранения конфликта с помощью ритуала) является обретение коллективом (родом, племенем и т. п.) сознания своей целостности и своего единства во время ритуала (праздника). Особенно показательные формы это явление приобретает в условиях далеко зашедшего вырождения старой племенной традиции, когда этот процесс становится необратимым. В этих случаях былое единство (или сознание его) восстанавливается только во время ритуала, тяготеющего к превращению в праздник, когда на короткий срок как бы восстанавливается прежняя жизнь коллектива (нередко с помощью внешних стимуляторов — вино, галлюциногены и т. п.).

[23] Ср.: «Ритуал обнаруживает ценности группы на самом низшем уровне... люди выражают ритуалом то, что более всего трогает их, а так как формы выражения обусловлены и непреложны, то в итоге и обнаруживаются эти ценности. В изучении ритуала я вижу ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ» (*M. Wilson.* Nyakyusa Ritual and Symbolism // American Anthropologist. 1954, vol. 56, № 2: 241).

[24] Под rites de passage, начиная с ван Геннепа, понимают ритуалы, которые фиксируют любое изменение места, состояния, социальной позиции и возраста. См.: *A. van Gennep.* Les rites de passage. P., 1909.

[25] О понятии лиминальности в связи с социумом (коммунитас) см.: *В. Тэрнер.* Символ и ритуал: 168—201 и др.

[26] О храмовом действе в этом аспекте и о его теургичности см.: *П. А. Флоренский.* Храмовое действо как синтез искусств // Маковец: Журнал искусств, 1921, № 4.

[27] См.: *C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage. P., 1962 и др., а также и более сложные, отчасти софистицированные варианты, как в древней Индии или Китае. Ср.: *J. Needham.* Science and Civilization in China. Vol. 1—2. Cambridge, 1954—1956.

[28] О ритуальных истоках поэзии и о поэтических первотекстах как особом виде ритуальных текстов, хранящем еще связь с космологической проблематикой и топикой, писалось не раз (в частности, и автором этой статьи). Ср. опыты реконструкции архаичных поэтических текстов, приуроченных к основному годовому ритуалу и в значительной части сохраняющих словесную часть ритуала («вопросо-ответная» процедура, «нумерологический» принцип построения текста, роль бинарных противопоставлений и т. п.), и специфику мифопоэтических «поэтических» формул, отсылающих к идеям и символике архаичного ритуала. Наконец, можно показать, что истоки так называемой «поэтической» функции (см. Р. О. Якобсон) как одной из общеязыковых функций следует искать в специфике структуры ритуала.

[29] Связь ритуала (и — шире — религии) с этикой и моралью, как и ритуальное происхождение их, несомненна, но нуждается в уточнениях. Основное уточнение состоит в том, что между ритуалом и этикой стоит с а к р а л ь н о с т ь («священное»), которая по происхождению и по своей сути — прежде всего нуминозный опыт переживания «священного», институализирующийся в ритуале, и лишь во вторую оче-

редь, в результате известной трансценденции, моральный императив, этическая конструкция. См.: *R. Otto*. Das Heilige. München, 1917. Этот взгляд был усвоен и П. Тиллихом, преемником того варианта феноменологии религии, который был развит Р. Отто (см.: *М. А. Сиверцев*. Типология культуры Пауля Тиллиха /в печати/).

[30] См.: *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979: 41—43; *V. Toporov*. Die Ursprünge der indoeuropäischen Poetik // Poetica. 1981, Bd. 13. H. 3—4: 189—251, и др.

[31] Ср.: *L. Renou*. Les connexions entre le rituel et la grammaire en Sanskrit // Journal asiatique. 1941—1942: 105 —165; *В. Н. Топоров*. Санскрит и его уроки // Древняя Индия. Язык. Культура. Текст. М., 1985: 5—29; *Idem*. Indo-Iranica: к связям грамматического и мифо-ритуального // Переднеазиатский сборник. IV. М., 1986: 114—137.

[32] Ср.: *В. Schlerath*. Gedanke, Wort und Werk in Veda und in Avesta // Antiquitates Indogermanicae. Innsbruck, 1974: 220.

[33] В последнее время этот вопрос рассмотрен в значительном по своему содержанию и предлагаемым решениям исследовании, см.: *В. Н. Романов*. О типологии первобытной и древней культуры (к постановке вопроса). М., 1984 (дисс.).

[34] Значение «поэтической» этимологии (или, если иметь в виду несколько иной аспект, «онтологической»), постепенно осознаваемое исследователями, все-таки остается недооцененным применительно к религиозно-мифологическим, умозрительно-философским и собственно поэтическим текстам. Веды, Брахманы, Упанишады, Пураны, многие буддийские тексты (и среди них «Дхаммапада» и «Сутта-нипата»), Гесиод и Платон, мистические сочинения разных времен и разных культурных и языковых традиций вплоть до наших дней, весь опыт многих больших поэтов, пророков, провидцев изобилуют примерами этимологии этого типа. Из попыток осмысления этого принципа «открытия» сути вещей см.: *П. А. Флоренский*. Свидетели // Богословские труды. XXII. М., 1981: 71—93 и др.; ср. также статью автора: О некоторых теоретических аспектах этимологии // Этимология 1984. М., 1986: 205—210. Исследователи архаичного сознания также стали проявлять интерес к этому способу объяснения мира. Характерны слова Тэрнера о том, что он называет «ложной этимологией», и ее роли у ндембу: «Для людей этимологизирование составляет часть “объяснения” ритуального символа; мы же здесь пытаемся открыть “взгляд ндембу изнутри”, понять, как сами ндембу ощущают и осмысливают свой собственный ритуал» (*В. Тэрнер*. Символ и ритуал: 112).

[35] В этом отношении интерес вызывает греческое слово для ритуала — τελετή, выражающее идею завершения как результата полного кругового движения, оборота (ср. τελέω, τελλω /Пиндар/, к и.-евр. *$k^{u}el$- ‘вращаться’, ‘делать оборот’ и т. п., ср. τέλομαι и с другим рефлексом начального согласного — πέλω, -ομαι; от того же корня и и.-евр. обозначение колеса, ср. русск. *коло* и др.). Этот же корень нередко употребляется в словах, обозначающих временнóе целое, год как круг (ср. др.-греч. κύκλος, др.-инд. *cákra*- и т. п.).

[36] Другой вариант идеи творения — установление с в я з и (как между элементами мира, так и между человеком и богами), ср. лат. *religio* : *re-ligo*, *ligo* ‘связывать’. Характерно, что помимо других значений (‘благочестие’, ‘благоговение’, ‘набожность’, ‘святость’ и т. п.) *religio* обозначает и самое религию (ср. *religio id est cultus*

deorum — Цицерон), и ритуал, богослужение (ср. *religiones publicae* и т. п.), и его атрибуты — ритуальные, культовые, священные предметы.

[37] Можно напомнить, что русск. *делать* восходит к и.-евр. **dhē-* 'устанавливать', 'полагать', глаголу, который исключительно или преимущественно выступает в разных версиях мифа о творении («установление» как вызывание к космологическому бытию основных элементов мира). В этом контексте русск. *дело*, *деяние* (в частности, и 'подвиг') связывает творческий акт (**dhē-*), имевший место «в начале» (ср. фаустовское *Im Anfang war die Tat*), *с* любым конкретным действием, понимаемым как дальнейшее оплотнение и «снижение» исконного сакрального Дела вплоть до профанического уровня.

[38] Сюда же относятся и другие отражения мотива «чуда», также восходящие к и.-евр. **k^{u}er-*: др.-греч. πέλωρ 'чудовище', τέλωρ (λ — результат диссимиляции), ср. πελώριος (Hesych.).

[39] Ср. *ratum habere*, *ducere*, *facere* как технические выражения из юридической сферы — об утверждении, одобрении, ратификации некоего установления (показательна связь *ratum* с глаголом *facere*, см. выше).

[40] Не случайно, что в ведийских текстах (прежде всего в Брахманах) нередко повторяется клише «Поистине человек — это жертвоприношение».

[41] В этой связи характерно вед. *ṛtú-* (: *ṛtá*, *ṛtí-*), весьма точно совпадающее с лат. *rītu-*. Это ведийское слово, относящееся к сфере сакральной лексики, характеризуется идеей временнóй меры — 'время' (Саяна глоссирует *ṛtú-* как *kāla-* 'время'), 'определенное, фиксированное (установленное, назначенное) время', 'подходящее время', 'время, предназначенное для ритуала, жертвоприношения (см.: *L. Renou.* Vedique *ṛtú-* // Archiv Orientální. 1950, vol. XVIII) . Ср. авест. *ratu-* 'период' и т. п. (может относиться к обозначению дней, месяцев, времен года, годов, см. Yasna 1, 17), др.-греч. ἁμαρτῆ (*ὅμ-αρτος 'одновременный'), лат. *articulus* 'момент', 'промежуток времени' (*in ipso articulo /temporis/* 'в самый критический момент' у Теренция, Цицерона и др.) и т. п. Следовательно, и лат. *rītus* 'ритуал' при одном из возможных толкований означает время, назначенное для ритуала и так или иначе соотносимое с временем творения, с действием *ṛtá-*, мирового закона.

[42] См. подробнее автора: Ведийское *ṛtá-*: к соотношению смысловой структуры и этимологии // Этимология 1979. М., 1931: 139—156.

[43] См.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб — Любляна, сентябрь 1978. Доклады. М., 1978: 232.

[44] Есть основание полагать, что *ряд* и *рядúть* (**rędъ*, **rędíti* : **sǫdъ*, **sǫditi*) были основными техническими терминами для обозначения ритуала и основного ритуального действия в славянской традиции (ср. *ряды рядить* < **rędy* & **ręditi-*). Слова этого корня составляют видный пласт славянской ритуальной терминологии (интересны также примеры иной огласовки этого корня в связи с инструментальным аспектом ритуала — *орудие* < **o-rǫd-ьje*).

[45] О мифе как «the spoken correlative of the acted rite, the thing done» см.: *J. E. Harrison.* Themis. Cambridge, 1912: 328.

[46] Ср. к кодированию сферы «дела» и сферы «слова» общим языковым элементом использование и.-евр. **k^{u}er-*; наряду с приведенными выше примерами типа

др.-инд. *kriyā* 'ритуал' (: *kar-/kṛ-* 'делать') и т. п. известны и случаи, когда этот же корень кодирует понятия из сферы «слова» (ср. ср.-ирл. *creth* /< **kʷṛto-*/ 'поэзия', кимр. *prydydd* 'поэт', *prydu* 'сочинять' и др.); естественно, что это же явление известно и в связи с другими языковыми элементами (ср. слав. **dělo* 'дело', но **děti* 'говорить', пережиток которого видят в частице *де* 'говорят', 'мол': *Он де Богу не молился...* Пушкин); от корня **ar-/*ṛ-* образуются не только лат. *rītus*, вед. *ṛtá-* (сфера «дела»), но и с расширением *-dh-*: нем. *reden* 'говорить' (сфера «слова»); впрочем, воплощенность *ṛtá-* в слове объясняет как употребление *ṛtá-* при глаголах речи (ср. *ṛtam* & *vad-* 'говорить'), так и значение культовой сакральной песни, приписываемое слову *ṛtá-* Людерсом; см.: *H. Lüders*. Varuṇa. I (Varuṇa und das Ṛta-). Göttingen, 1951: 421—439, 442—446. Единая форма языкового кодирования сферы «слова» и сферы «мысли» не менее редкое явление. Можно ограничиться лишь приведением пары генетически связанных слов, восходящих к и.-евр. **mūdh-*: др.-греч. μῦθος 'слово', 'миф', но слав. **myslь* 'мысль' (правда, славянское слово может, видимо, объясняться и иначе).

[47] Сказанное здесь не должно расцениваться как решение вопроса о том, что первично — ритуал или миф, — но оно, видимо, бросает свет на такую ситуацию (по меньшей мере на возможность ее), когда именно ритуал воспринимается архаичным сознанием (в частности, и языковым) как исходная категория, а миф — как производная и зависимая от нее. Несколько подробнее см. об этом ниже.

[48] Очень существенно, что язык и миф стали объектом научного изучения в пределах гуманитарного исторического цикла прежде всего благодаря выработке некоего формального аппарата их описания, сложившегося в пределах сравнительно-исторического метода. Не говоря о самом языке, миф исчерпывался языком и был мыслим лишь в пределах языка, чего никак нельзя сказать о ритуале. В известной степени этим объясняется то, что параллельно сравнительной мифологии, сложившейся в середине XIX в. и достигшей сразу же довольно значительных результатов, не возникла аналогичная наука о ритуале.

[49] См.: *J. E. Harrison*. The Influence of Darwinism in the Study of Religions // Darwin and Modern Science. Ed. A. C. Seward. Cambridge, 1909; *J. G. Frauer*. Some Primitive Theories of the Origin of Man // Там же; *S. E. Hyman*. The Ritual View of Myth and the Mythic // Journal of American Folklore. 1955, vol. 68, № 270: 462— 472, и др.

[50] См.: *J. G. Frazer*. The Golden Bough. Vol. 1—2. L., 1890 (1-е издание; ср. также 3-е издание — vol. I—XII. L., 1907—1915); *A. Lang*. Myth, Ritual and Religion. Vol. 1—2. L., 1887, а также труды У. Робертсона Смита и некоторых других исследователей.

[51] Ср.: *J. E. Harrison*. Prolegomena to Study of Greek Religion. Cambridge, 1903; *Eadem*. Themis. Cambridge, 1912; *Eadem*. Ancient Art and Ritual. Cambridge, 1913; *A. B. Cook*. Zeus. Cambridge, 1914—1940 (первый подступ к теме относится к самому началу века: *Idem*. Zeus, Jupiter, and the Oak // Classical Revue. 1903); *F. M. Cornford*. From Religion to Philosophy. L., 1913; *Idem*. The Origin of Attic Comedy. L., 1914 (ср. написанную им позже, в 1941 г., и изданную посмертно статью: A Ritual Basis for Hesiod's Theogony // The Unwritten Philosophy. L., 1950); *G. Murray*. The Rise of the Greek Epic. Oxf., 1907; *Idem*. Euripides and His Age. Oxf., 1913; *Idem*. The Classical Tradition in Poetry. Cambridge, Mass., 1927 (ср. особенно главу «Hamlet and Orestes», представляющую собой переработку «Шекспировской лекции» 1914 г.); Anthropology and the Classics. Ed. by R. M. Marett. Oxf., 1907; ср.: *J. A. K. Thompson*. Studies in the Odyssey.

Oxf., 1914, и другие исследования, которым уделялось значительное внимание в ряде работ; см.: *Е. М. Мелетинский.* Поэтика мифа. М., 1976: 33 и сл.; *S. E. Hyman.* The Ritual View: 463 и сл.

[52] См.:. *A. van Gennep.* Les rites de passage и др.

[53] См.: *S. H. Hook.* Myth and Ritual. Oxf., 1933; The Labyrinth. Ed. by S. H. Hook. L., 1935; *F. R. S. Raglan.* The Hero. A Study in Tradition, Myth and Drama. L., 1936; *Idem.* The Origins of Religion. L., 1949; *Idem.* Myth and Ritual // Journal of American Folklore. 1955, vol. 68, № 270: 454—461; *E. Welford.* The Fool. L., 1935; *E. O. Rose.* Primitive Culture in Italy. L., 1926; *Idem.* A Handbook of Greek Mythology. L., 1933; *E. O. James.* Christian Myth and Ritual. L., 1933; *Idem.* Myth and Ritual in the Ancient Near East. An Archaeological and Documentary Study. L., 1958; *T. H. Gaster.* Thespis. Ritual Myth and Drama in the Ancient Near East. N. Y., 1950; *A. W. Watte.* Myth and Ritual in Christianity. L., 1953; *S. E. Hyman.* The Ritual View, и др.

Самостоятельная позиция М. Элиаде в отношении ритуала в принципе совпадает с результатами исследований ритуалистов, хотя отличается от них некоторыми деталями. Впрочем, ведущая роль ритуала подчеркивается и теми учеными, которые не относятся к числу ритуалистов. В этом отношении характерна позиция Хокарта, ср.: «If we turn to the living myth, that is the myth that is believed in, we find that it has no existence apart from the ritual... Knowledge of the myth is essential to the ritual because it has to be recited in ritual» («Если мы обратимся к живому мифу, т. е. к мифу, в который верят, мы обнаружим, что он не существует отдельно от ритуала... знание мифа существенно для ритуала, потому что он должен произноситься в самом ритуале») (*A. M. Hocart.* The Progress of Man. L., 1933: 223; ср.: *Idem.* Kingship. Oxf., 1927; *Idem.* The Life-giving Myth. L., 1952, и др.).

[54] К вопросу о критике отдельных крайностей ритуализма ср.: *W. Bascom.* The Myth-Ritual Theory // Journal of American Folklore. 1957, vol. 70: 103—114; *C. Kluckhohn.* Myth and Ritual: a General Theory // Myth and Literature. Lincoln, 1966: 3—44; *Fontenrose J.* The Ritual Theory of Myth. Berkeley — Los Angeles, 1966 (Folklore Studies, 18); *G. S. Kirk.* Myth, Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures. Berkeley — Los Angeles, 1970, и др.

[55] Ср., с одной стороны: *B. Malinowski.* Myth in Primitive Psychology. L., 1926, и более поздние фундаментальные его исследования и, с другой: *E. Cassirer.* Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. B., 1925; *Idem.* Essay on Man. New Haven, 1944, и др.; *S. K. Longer.* Philosophy in a New Key. Cambridge, Mass., 1951, психоаналитически-«символические» опыты З. Фрейда, К. Г. Юнга, К. Кереньи, А. Адлера, Г. Рохайма и др.

[56] Для «функционалистов» таким расширением является установление всей сферы способов и форм системы безопасности коллектива, гарантий его сохранности; для «символистов» расширение обеспечивается обращением к более разветвленной системе символических форм поведения, которые не могут быть сведены исключительно к мифу и ритуалу.

[57] Впрочем, символические формы поведения реализуют себя и в о б р а з а х ритуала, включаемых как своего рода «цитаты» в неритуальную среду. Эти «образы» могут претендовать на прямую связь с содержанием ритуала, на передачу высших и сокровеннейших его смыслов, но они не могут утрачивать эту способность, содержа-

тельно порывать с ритуалом, превращаясь в деритуализованную форму, открытую влияниям других смыслоопределяющих систем. Поэтому «образы» ритуала, отражающиеся в имитациях типа ритуализованного (не ритуального!) поведения или даже в разрозненных «цитатных» пережитках, составляют существенный резерв при изучении и самого ритуала. Более того, нетрудно выделить такой аспект проблемы, при котором нет необходимости в специальном разграничении ритуальных и ритуализованных форм поведения. Тем не менее в целом ряде случаев учет различий между ними, безусловно, необходим. В данной связи достаточно ограничиться указанием на р а з н о е отношение этих двух форм поведения к сфере п р о ф а н и ч е с к о г о (а следовательно, и сакрального, о чем см. несколько далее).

Ритуал и соответственно ритуальное поведение «ритуальны» универсально, без изъятия; они образуют мир в себе, который не только наглухо отделен от профанического, но и выступает как результат полного преодоления его. Ритуал апеллирует не к внеположенному миру, к жизни, а к тому теургическому целому, которое совпадает с о б р а з о м мира и жизни, формирующимся мифопоэтическим сознанием, мыслью (ср. идеи К. Леви-Строса о соотношении ритуала и мифа и о ритуале как попытке путем «континуализации» преодолеть тот разрыв, который обязан своим происхождением «дискретизирующей» мифопоэтической мысли; см.: *C. Lévi-Strauss*. Mythologiques. IV. L'Homme nu. P., 1971: 603). В этом (и только в этом) смысле ритуал и ритуальное поведение не предполагают сферы профанического и, следовательно, не контролируются ею. Ритуализированное поведение, напротив, балансирует на грани с профаническим, хотя бы косвенно и негативно обозначает эту грань, а в некоторых ключевых точках непосредственно реализует свою противопоставленность сфере профанического. Ритуализованное поведение, если угодно, гибридно, и эта гибридность яснее всего осознается в двоякой его обращенности — как к ритуалу, частным (иногда и окказиональным) образом которого является ритуализованное поведение, так и к несимволическим формам поведения и стоящим за ними жизненным обстоятельствам (от биологических до социальных), к «потребностям» (needs). Из этого основного различия между ритуальным и ритуализованным поведением вытекают и остальные, в частности связанные с количественным аспектом (мера ритуализуемого, степень интенсивности и т. п.). В конечном счете с ним связано и отношение этих двух типов символического к допустимости и возможности импровизации внутри их.

[58] Ср. на эту тему статью автора: Символические формы поведения и проблема сохранения традиции во времени (в печати).

[59] Здесь уместна аналогия с разными вариантами известной парадоксальной мифопоэтической конструкции «быть самим собой и вместе с тем чем-то иным» или — в рамках идеи эволюции — со схемой, в которой наиболее продвинутый член эволюционного ряда, принадлежа одной совокупности, все время отчуждает себя от нее.

[60] В данном случае удобнее говорить о мифе, хотя здесь за ним, безусловно, стоит ритуал; в других случаях этой связи может и не быть.

[61] Ср.: «Первая трещина в феургии — это рождение мифа. Поясним поэтому это событие. Отношение мифа к святыне мне представляется таким образом: как цепкий плющ вьется около дерева, так обвивает святыню миф. И как плющ, завивши своими гибкими плетями весь ствол, затем иссушает и душит его, сам занимая его место, так и миф, опутав собою святыню, скрывает и уничтожает ее. Миф делает восприятие

святыни опосредованным. И она от этого теряет собственную жизнь, теряет смысл сама по себе, выделив свой смысл, объективировав его в мифе. Святыня истлевает под придушившим ее, заласкавшим ее мифом, все разрастающимся, и гибнет, губя с собою и миф, отныне лишенный соков жизни. Но как в лесу на прахе дерев растут плющи и на прахе упавших, без поддержки дерев, плющей — дерева, так и в религии: мифы, лишенные опоры, сами падают, истлевают, обращаются в почву новых святынь. На прахе святынь — мифы, на прахе мифов — святыни» (*П. А. Флоренский.* Культ, религия и культура // Богословские труды. XVII. М., 1976: 118).

[62] Вместе с тем символические формы поведения как особенность, свойственная исключительно человеку (или — в крайнем случае — прежде всего ему), должны быть определенным образом соотнесены с особенностями ментально-психической структуры человека. Существенно, что только для человека символические формы поведения могут приобретать более высокий статус, чем естественные («натуральные») формы поведения. Лишь на человеческом уровне знак важнее и насущнее, т. е. «реальнее», того, что он обозначает. Создание таких знаков и целых их систем, как и формирование соответствующих текстов, может толковаться как преодоление в человеке биологического, вещественно-материального, эгоистически-выгодного и важнейший шаг в сложении ноосферы. «Злоба дня» уступает место более высоким заданиям или, говоря иначе, эти последние становятся «злобой дня», и уже не «низкое», но эта «просветленная» сфера становится предметом забот о гарантиях достойного человеческого существования.

[63] Ср. характеристику этого теургического целого: «Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, в с е ю деятельностью человека. Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кощунственным п р е с т у п л е н и е м и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действ, до культа в позднейшем смысле слова, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную самодовлеемость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а потому — и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их перестало существовать как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумеющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою — не “в самом деле”, а “нарочно”. И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам, то есть в своей раздельности от Первых, стали реальностями

пустыми и смыслами ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными. Но утилитарность уже не была знамением реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче — все стало светским... Так распалась и разложилась на специальности, подробности и частности, из которых ни одна не необходима и все случайны и условны, человеческая личность, утерявшая безусловное условие своего единства, а с ним — и ноуменальную крепость самосознания...» (*П. А. Флоренский.* Культ: 105—106).

[64] Эта универсальная идея некоего идеального «прасостояния» (золотого века) и отпадения от него человека вызвала предположение о том, что началу творения предшествовала какая-то метаматериальная и метафизическая катастрофа, остатком которой был подлежащий упорядочению первозданный Хаос (в этом смысле всякая демиургическая деятельность выступает, говоря словами Проппа, всего лишь как «ликвидация недостачи», причем недостача неисконна, вторична). Учитывая приводившиеся ранее данные о космогоническо-эмбриогонических параллелях и общем для этих двух сфер едином исходном комплексе, уместно напомнить об идеальном «прасостоянии» (абсолютном «уюте» и защищенности) плода в материнском лоне, которое — после рождения — сменяется чреватым опасностями и недостачами состоянием, когда основная задача поддержания только что возникшей жизни как раз и состоит в восполнении недостачи.

[65] См.: *É. Benveniste.* Indo-European Language and Society. L., 1973: 445—469 (английский перевод французского издания: Vocabulaires des institutions indoeuropéennes. T. 1—2. P., 1969).

[66] Можно напомнить, что *род*, *нарóд* — слова того же корня, что и *растú*, *ростú* (: *воз-растáть*). Идея рода-народа как результата возрастания (ср. образ «родовых» ритуальных столбов, к которым обращаются с призывами к возрастанию: «расти выше, толстое дерево рода» и т. п.) и ритуала как обряда, благодаря которому это возрастание происходит, особенно отчетливо выражена в ряде американских традиций, прежде всего в соответствующих ритуалах.

[67] См. статью автора: Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре — **svęt-* // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987.

[68] Показательно, что нижний полюс значений λ связан с фиолетовым цветом (460 нанномикрон /нм/; ср. демонические «фиолетовые миры» в поэзии Блока); верхний полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм), универсальной формой проявления святого, божественного, абсолютно положительного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета «верхней» половины значений λ, т. е. красный (640 нм), оранжевый (600 нм), желтый (580 нм), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций цветами святости (ср. их использование в иконописи, в расцветке самого святилища и культовых предметов — одежды, утвари и т. п.). В контексте цветов спектра показательно место зеленого цвета (λ — 520 нм) — непосредственно перед цветами, передающими идею святости («предсвятость» как потенция роста, молодости, жизненной силы).

[69] См.: *H. Hubert, M. Mauss.* Essai sur la nature et la function du sacrifice // L'Année sociologique. 1899, № 2. Ср.: также: *E. O. James.* The Origins of Sacrifice. L., 1933.

[70] См.: *R. Girard.* La. violence et le sacré. P., 1972: 9.

[71] См.: *A. Storr.* Human Agression. N. Y., 1968; *K. Lorenz.* Agression. P., 1968; *R. Girard.* La violence et le sacré; *Idem.* Le bouc émissaire. P., 1982, и др.

[72] *R. Girard.* La violence et le sacré: 51.

[73] См.: *J. de Maîstre.* Eclaircissement sur les sacrifices // Soirées de Saint-Petersbourg. II. Lyon, 1890.

[74] Указанная парадоксальная схема очень точно воспроизводится в случае Бориса и Глеба, убитых их братом Святополком и первыми признанных русской церковью святыми. Н о в ы й тип святости в данном случае развертывается в цепи сделанных выборов, каждый из которых может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего Борис выбрал с м е р т ь, и этот выбор был в о л ь н ы м. Смерть была принята им не как абсолютное зло, а как ж е р т в а (*«Вънѣниша мя, яко о в ь н а на сънѣдь»*, — говорит Борис; сходное в связи с убийством Глеба говорит и автор «Сказания»: *«Поварь же глѣбовъ... изьмъ ножь и имъ блаженааго и закла и яко а г н я непорочьно и безлобиво... И принесеся ж ь р т в а чиста господеви...»*), т. е. такая смерть, которая несет в себе залог воздаяния. Наконец, жертва была избрана не вовне (как это принято), не среди других, а слита с собою (жертва как самопожертвование). Духовный устроитель жертвоприношения, его конструктор и, следовательно, жрец совместил себя с жертвой в одно нераздельное целое. И это тоже было сделано по своей воле. Последовательность этих выборов отражает этапы противления злу в духе, урок насилию и неволе, выход из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу, которая неотделима от святости.

[75] Ср., например, самые различные типы соотношения ритуала и мифа у австралийских туземцев. См.: *W. E. H. Stanner.* On Aboriginal Religion. Sydney, 1966 (Oceania Monographs, II), и др.

[76] Сугубо условно, скорее именно в плане «логических» возможностей и исходя из отражения в семантических мотивировках обозначения ритуала и мифа оппозиции «дело»—«слово», можно обозначить крайние ситуации. До появления языка (Слова) как ставшей самостоятельной системы знаков принципиально нового типа о мифе, в отличие от «безъязыкового» ритуала, по сути дела, говорить нельзя (мифа как такового не было, если только не считать, что мифологические смыслы могли передаваться по образцу известного из свифтовского «Гулливера» «языка вещей»). В это время («правремя») целесообразно говорить только о ритуале, который вне какой-либо конкуренции с языковой (на естественном языке) формой выражения нес информацию о самом себе. Появление Слова существенно изменило ситуацию, приведя к перераспределению функций и способов информации. Появление возможности языковой трансляции ритуала (языкового «перевода» его), его описания и, следовательно, его воспроизведения («повторения»), адекватной передачи его смыслов и с известного рубежа независимого их развития (с углублением семантики) делает «доязыковые» формы существования ритуала в некоторой степени нереальными, как бы фиктивными, во всяком случае дефектными, и вынуждает признать полноценное рождение ритуала с появлением Слова о нем. Мир как результат «дела» вербализуется настолько полнее, глубже, «адекватнее» и более расчлененно, что ритуал в этой области теряет способность полноценно конкурировать с вербальной формой передачи смыслов — с мифом. Как результат — «ритуализация» ритуала и укореняюще-

гося в нем ритуального Слова, с одной стороны, и завоевание мифом приоритета в «захвате» мира, как он «картируется» самим языком, с другой стороны. Естественно, что внутри ритуала и внутри мифа начинают формироваться «свои» предпочтительные сферы переживания мира (см. об этом далее).

[77] Ср. мысли Л. С. Выготского о различении этих двух типов деятельности.

[78] См.: *C. Levi-Strauss*. Mythologiques. IV. L'Homme nu. P., 1977: 605. Ср. здесь же в связи с мотивом тревоги как частого спутника ритуала (цитируется в переводе С. С. Неретиной): «Тревога эта держится на страхе, что "выдирки", которые производит из реального бытия дискретная мысль — ради того, чтобы создать концепцию бытия, — не позволят более воссоздать, как то было показано выше, непрерывность жизни. ...Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль...»

[79] См.: *Ch. S. Pierce*. The Order of Nature; *Idem*. The Doctrine of Chances; *Idem*. The Doctrine of Necessity // *Ch. S. Pierce*.Essays in the Philosophy of Science. Ed. by Vincent Thomas. N. Y., 1957; ср. статью автора: The World Governed by the Laws *versus* the Chance-World and the Problem of Paradoxical States // Papers of the International Pierce Congress. Lubbock, Texas, 1976.

[80] Особый случай — «анти-поведение», как оно строится, например, во время праздника, когда снимаются «законосообразные» правила (норма) поведения. Отказ от них как руководства для поведения, преодоление их во имя разрыва с рабством объективации и обретения состояния высшей полноты, реализации своей судьбы имеет место при выходе человека в сферу свободы (в частности, это и происходит во время ритуала), которой он может ответить только своей открытостью, т. е. ее, свободы, приятием. На этом пути человек выходит за пределы любого «законосообразного» эмпирического опыта (и знания), сознательно или бессознательно избирает неопределенность, полагаясь не на «законы» жизни, а на высший смысл мира и на свою соприродность ему, в конечном смысле — на свою способность внимать этому смыслу и в зависимости от него строить свое поведение, которое в этом случае невыводимо из нужд и императивов «низкой» жизни.

Разумеется, такой выход за пределы «законосообразного» связан с большим риском и оправдан лишь в случае, когда ценой является достижение некоей «сверхцели». Последняя определяется как таковая именно потому, что она стоит за пределами (выше их) тех целей, для решения которых коллектив выработал вполне определенные типовые (стандартные) схемы. Достижение сверхцели всегда подразумевает новое, неожиданное, нестандартное решение, причем непременно на путях, противоположных известным схемам (а не на пути «усовершенствования» схемы, ее дальнейшего развития). Сверхцель требует для своего решения не коллектива, который в силу своей социальной стабильности и соответствующей установки не может не ориентироваться на общее, закономерное (по меньшей мере имеющее прецедент), институализированно-типическое, но особого, отличающегося от других и от всего коллектива в целом персонажа («героя»), стоящего, как правило, вне общества (или хотя бы в некоторой изоляции от него) и обладающего особым типом

поведения и особой психической структурой. При этом существенно, что выделенность такого персонажа осознается и в рамках действительной жизненной ситуации (например, в ритуале), и в рамках мифопоэтического текста, описывающего эту ситуацию. Действительно, если обратиться к фольклорно-мифологическому образу трикстера, за которым стоит некая специфическая психосоциальная реальность («психический» тип), родственная тем лиминальным личностям, о роли которых в ритуале говорилось выше, то суть поведения трикстера (во всяком случае, в «сильных», т. е. диагностически ключевых и наиболее богатых возможностями, ситуациях) в том, что оно всегда иное по сравнению с поведением других людей (или персонажей), определяемым матрицей поведения коллектива или отдельных его членов, исповедующих логику здравого смысла.

Эта инакость поведения воспринимается как нарушение нормы, чаще всего ничем не оправданное с точки зрения именно здравого смысла. Человек трикстерной природы (например, динамически ориентированный фаталист) и трикстер — персонаж мифологической сказки всегда ищут в хаосе возможностей свой единственный шанс на необщих путях, а ими оказываются обычно такие пути, которые расцениваются коллективным сознанием (во всяком случае, при первом взгляде) как неправильные, неэффективные, ошибочные, заведомо плохие. Собственно говоря, так оно и есть, особенно если учесть, что главная цель коллектива — установка не на максимум, а на гарантию сохранности, часто предполагающей именно стабильность, неизменность, верность апробированным образцам, и прежде всего прецеденту, рассматриваемому как основание, своего рода raison d'être данной традиции. В формуле «пан или пропал» для коллектива самое важное не пропа́сть. Но существует класс экстремальных ситуаций, когда единственный шанс спасения — в отдаче себя выбору между «пан» или «пропал», полным успехом или тотальным поражением (гибелью), во вступлении на путь риска, где неудача окончательна, необратима и навсегда закрывает ситуацию. Трикстер (и подобные ему персонажи) как раз и выступает основным героем этой ситуации, откуда и объясняется еще один парадокс — то поразительное сочетание неожиданных удач и случайных, никак не трагических, но как бы обидных неудач и поражений (вплоть до смерти), которое решительно нарушает «сказочную» логику и из всех персонажей свойственно только трикстеру.

Отдача себя этой рискованной ситуации выбора есть не что иное, как поиск некоего скрытого резерва, но не за счет стандартных или построенных по их образцу решений или даже магии чуда (хотя их элементы иногда и выступают, правда как второстепенные, в связи с трикстером), а за счет соответствующего критической ситуации парадоксального изменения поведенческой реакции на внешний стимул. Готовность и умение усвоить себе особый тип поведения с особой логикой (точнее, анти-логикой) определяет активный полюс деятельности трикстера; отдача же себя ситуации рокового выбора, напротив, отсылает к пассивному полюсу, где сам трикстер оказывается игрушкой в руках Судьбы, если только на следующем этапе он не переигрывает ее за счет особой, даже Судьбе неизвестной стратегии поведения.

Эта «иная» (не как у всех) стратегия поведения предполагает не только особого носителя ее (психосоциальный тип жреца-жертвы, шамана, юродивого, дервиша, любого рыцаря удачи, действующего в одиночку, не уклоняющегося от риска и, более того, ищущего спасения только в ситуации, связанной с риском, в самоотречении), но

и особое представление о «причинно-следственной» структуре мира, о его геометрии с точки зрения выбора между удачей и неудачей. «Трикстерное» (если говорить о сказке) или — сугубо условно — «шаманское» (если говорить о реальности, лежащей за фольклорным текстом) понимание мира обнаруживает поразительные схождения с той глубинной установкой, которая лежит в основе ритуала, противоположна доминирующей направленности мифа, и соотносится Леви-Стросом со сферой непрерывного и соответствующей стратегией.

[81] Разумеется, эти противопоставления являются некоторой идеализацией и «максимизацией» реально обнаруживаемых возможностей и предрасположенностей. Практическое сотрудничество двух противоположных направлений постоянно приводит к гибридным образованиям на разных уровнях. «Иначе говоря, чувственная деятельность тоже имеет интеллектуальный аспект, и внешние данные... интуитивно никогда не замыкаются на самих себе, но оформляются в виде *текста*, выработанного совместным действием органов чувств и рассудка. Эта выработка производится одновременно в двух различных направлениях: в направлении последовательного членения синтагмы (основной мысли) и в направлении возрастающего обобщения парадигмы. Первое из них можно было бы назвать метонимическим. В нем каждая относительная целостность делится на части, на которые можно разбить это целое. ...Таким образом, любая пара первоначальной оппозиции рождает вторичные пары, затем третичные и т. д. до тех пор, пока анализ не наткнется на бесконечно малые оппозиции, которых так много в ритуальных речах. Другая линия, которая является собственно линией мифа, подчеркивает именно метафорический жанр; она сводит индивидуальное в парадигму и одновременно расширяет и сужает конкретные данные, заставляя их один за другим преодолевать прерывистые пороги, отделяющие эмпирический ряд от символического, затем от мнимого и, наконец, от схематизма» (*C. Lévi-Strauss*. Mythologiques. IV: 604).

[82] Понимание архаичным сознанием переживаемого мира как Ты отсылает к диалогической ситуации, которая, видимо, была исходной и для становления языка, Слова.

[83] Если допустима связь др.-греч. μῦθος 'слово' ('миф', и.-евр. **mū-dh-*) и родственных ему лексем, обозначающих словесную и даже мыслительную деятельность и их результаты в других индоевропейских языках, со словами, восходящими к и.-евр. **mū-*, обозначающему неясную, неартикулированную, неполную речь, «квази-речь», «квази-слово» (ср. лат. *muttiō* 'бормотать', 'пытаться разговаривать', *mūtus* 'немой', 'безгласный', 'молчаливый'; др.-в.-нем. *mutilōn*, ср.-н.-нем. *mummelen*, англ. *mumble*, др.-инд. *mūka-* 'немой', 'безмолвный' /видимо, исходно — 'плохо, кое-как говорящий', 'мычащий' и т. п./, арм. *munǰ*, др.-греч. μυχός, μυττός и т. п.; ср. др.-греч. μύω /сюда же и *μύστος, μύστης, о посвященном в мистерию/, лтш. *maût*, др.-инд. *muñj-* и т. п., см.: *J. Pokorny*. Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch. Bern, 1959, Bd. I: 751—752), то окажется, что др.-греч. μῦθος 'слово' (→ миф) мотивируется понятием некоей «до-речи», ее природного субстрата, хаотизированного звукоиспускания. В этом случае μῦθος — по происхождению скорее потенция, предрасположенность к речи, неясное стремление к воплощению, находящееся в соответствии с аналогичной «запутанностью» ритуала. Отсылающему к своим «до-культурным», биологическим корням μῦθος'у в этом отношении противопоставлено другое обозначение слова, сло-

ва-мысли, слова-идеи— λόγος. Понимаемый таким образом, миф-μῦθος отсылает к предшествующей эпохе («до- и пред-словной»), к тому состоянию души, которое стучится в мир слова, требуя в нем своего воплощения, и уже не довольствуется теми возможностями, которые открывает перед ним ритуал. Возможно, что это «состояние души» и образует материю «прото-мифа», которая еще малоотличима от материи ритуала. Расхождение, приведшее к противопоставлению мифа и ритуала, сформировалось позже, и в этом случае ритуал уравновешивается, дополняется не мифом («прото-мифом»), а его поздней пересказанной, логизированной и дискретной формой. Допущение этого промежуточного состояния, может быть, объяснит предполагаемое здесь отсутствие мифа как жанра народной словесности. Есть мифологическая сказка, мифологический эпос, мифологические гимны и т. д.; всем им миф поставляет материал, но сам институализируется не в рамках системы жанров, а в соотнесении с ритуалом как своей идеальной основой. Ср. одно из определений мифа как «формы действия, ритуального поведения, которая не находит своего завершения в действии, но должна провозгласить и выработать поэтическую форму истины» (*Г. Франкфорт, Г. А. Франкфорт, Дж. Уилсон, Т. Якобсен.* В преддверии философии. М., 1984: 28—29).

[84] Так, ритуал всегда апеллирует скорее к общему, нерасчлененно-глобальному, к достижению идеального, целостного. Миф же более озабочен частными смыслами, он более вовлечен в заботы по предотвращению «нарушений», формулировке запретов и т. п. Зато эти частные смыслы формулируются с необыкновенной расчлененностью, остротой, напряженностью.

[85] К единству ритуала и мифа ср.: *K. Th. Preuss.* Das religiöse Gehalt der Mythen. Tübingen, 1933; *A. Gusdorf.* Mythe et métaphysique. Strassburg, 1950; *A. E. Jensen.* Mythos und Kult bei Naturvölker. Wiesbaden, 1951; многие работы М. Элиаде и целого ряда других специалистов.

1988

О БРАХМАНЕ. К ИСТОКАМ КОНЦЕПЦИИ

Здесь предстоит иметь дело не столько с определением этимологии слова и выяснением филиации значений комплекса *bráhman*, хотя и то и другое так или иначе будет присутствовать в дальнейшем ходе изложения, сколько с попыткой связать древнеиндийское понятие *bráhman* с архаической концепцией мирового древа и тем самым реконструировать материальное воплощение этого понятия, объясняющее, впрочем, и семантическую мотивацию языкового обозначения соответствующей «технической» конструкции.

Наиболее разработанную и завершенную форму концепция *bráhman*'а получила в Упанишадах и далее — в сочинениях ряда религиозно-философских направлений, прежде всего в адвайта-веданте Шанкары и Рамануджи [1].

Здесь, если говорить в общем, под «брахманом» (*bráhman*) понималось высшее объективное начало, из оплотнения которого возник мир со всем, что в нем находится; сам же брахман — вне времени и пространства, вне причинно-следственных отношений, вне субстанции; он свободен от качеств и действий, и поэтому его нельзя описать в терминах дифференциальных признаков; как реальность [2], внеположная проявленному (феноменальному) миру, брахман невыразим в положительных терминах и непостигаем в рамках какой бы то ни было логики — поэтому точнее всего он определяется апофатически (невидимый, неслышимый, немыслимый, непостигаемый, неизменяемый, не то и не это и т. д. [3]), а постигается высшей религиозной интуицией, лежащей в основе интегрального опыта (*anubhava*). Понятие брахмана стало ядром одной из самых глубоких и умозрительных концепций с универсальной сферой применения.

Однако в древнейших текстах, и прежде всего, конечно, в Ригведе, *bráhman* относится скорее к сфере ритуальных понятий и означает молитвенный гимн, песнопение, литургическую формулу — одним словом, то, что

произносится (или поется)[4] во время ритуальных церемоний, особенно тех из них, которые связаны с жертвоприношением (ср. употребление *bráhman* при глаголах *arc-*, *gā-*, *vac-*, *stu-*, *śru-*). Правда, уже в эту эпоху брахман — «молитвенная формула» понимается не только как конкретный элемент ритуала, но и как некий о ф о р м л я ю щ и й, конституирующий принцип вообще. Сложность выяснения предыстории понятия *bráhman* коренится как раз в трудности перехода между значением «молитвенная формула» и значением «универсальный принцип», отмеченным уже в Атхарваведе, Брахманах и особенно в Упанишадах[5]. К этому прибавляются сложности, связанные с обилием контекстуально засвидетельствованных значений слова *bráhman*, определяемых многочисленными соответствиями типа «*bráhman* — это...» и до сих пор не сведенных к правдоподобному первоисточнику. Приступая к непосредственным разысканиям, автор исходит из следующих предпосылок: 1) ни «молитвенная формула», ни «универсальный принцип» не являются первоначальными значениями; более того, они, видимо, не находятся в отношении производности друг от друга, откуда следует, что история понятия *bráhman* предполагает установление этапов эволюции от первоначального значения *bráhman* к значению «молитвенная формула», с одной стороны, и к значению «универсальный принцип» — с другой; 2) *bráhman* и *brahmán* находятся в отношении производности, причем *bráhman* (ср. р.) первично, а *brahmán* (м. р.) — название жреца, функции которого связаны с *bráhman*, — вторично[6]; 3) ближе и непротиворечивее других к правильному пониманию первоначального значения слова *bráhman* подошел П. Тиме, постулировавший в качестве такового 'Formung', 'Gestaltung', 'Formulierung'[7] (при этом, однако, следует иметь в виду, что перечисленные значения не должны непременно быть связаны именно с речевой деятельностью).

Прежде чем приступить к конкретному анализу, уместно в общих чертах обозначить суть понятия брахмана для более развитой эпохи, потому что сам принцип брахмана в развитой концепции (точнее — концепциях) бросает некий возвратный луч света на субстрат этой концепции в ее ранних вариантах. Прежде всего очень существенно, что умозрительная идея универсального брахмана, впервые сформулированная в самом конце ведийской эпохи, в ранних Упанишадах, определенным образом подхватила и усилила монистические тенденции ведийской эпохи, и осуществлялось это через понятие брахмана, которое само возрастало и углублялось в ходе этого процесса, пока не достигло высшей стадии своего развития. На этой стадии брахман становится единой и высшей объективной реальностью, исполненной глубокого миро- и жизнестроительного смысла, развертывающегося в направлении объединения микрокосма, макрокосма и ритуала (жертвоприношения), см.: *R. V. de Smet.* The Indian Ascertainment of the Godhead (from the Vedas to

Udayanācārya) // India 1979. Vol. 16: 59ff. Трансцендентный Бог ранневедийской эпохи органически вводится в реальность брахмана, становится имманентным ей. Как бесконечное, Бог помещается теперь не в экстенсивном вовне, а в самой сердцевине бытия — в брахмане, внутри его. Вне брахмана ничего нет, но все, что есть в мире, в бытии, в жизни, заключено в брахмане, как в зародыше («хираньягарбха»), из которого в мистерии бытия развертывается весь явленный мир. Согласно Упанишадам, «существуют два образа брахмана: воплощенный и невоплощенный, смертный и бессмертный, неподвижный и двигающийся, существующий и истинный» (Bṛhād.-Upan. II, 3, 1: *...mūrtaṃ caivāmkṛtaṃ ca, martyaṃ cāmṛtaṃ ca, sthitaṃ ca, yac ca, sac ca, tyac ca*). Сама же высшая реальность брахмана определяется как «не это, не это» (*na iti*, *na iti*). Истинная универсальность брахмана и связанная с ним онтологическая «полнота» были достигнуты тогда, когда брахман вышел за пределы объективного аспекта бытия и осознал самого себя (субъективный аспект). Только через самопознание и самоосознание брахмана осуществился подлинный прорыв к сущему («Поистине, в начале это было Брахманом. Он узнал себя: “Я есмь Брахман” [*aham brahmāsmīti*]. Поэтому он стал всем [*tat sarvam abhavat*] [сущим]. И даже боги не могут помешать в этом, ибо он становится их Атманом». Bṛhād.-Upan. I, 4, 10). Эта формула связи Брахмана с Атманом объясняет знаменитое учение об их тождестве — тождестве объекта и субъекта, мира и души (индивидуума), выражающемся в формулах типа «этот Атман есть Брахман» или «это Брахман, это Атман», или «Я есмь Брахман» и — как итог и наиболее абстрактное и парадоксальное выражение идеи тождества — *tat tvam asi*, «ты еси То». При всем этом Брахман не подмена Атмана, а всего лишь его коррелят при введении в рассмотрение определенного нового угла зрения. Вне его эти два понятия ведут себя отнюдь не тождественно. Но само формирование субъективного аспекта проблемы, перенос внимания на самопознание («познай самого себя» — девиз Сократа в ту же эпоху) как высшую форму самоуглубляющегося познания, на *Я*, на тождество *Я* с Брахманом и бытием также должно быть отнесено к числу высших достижений периода Упанишад, подхваченных позже в школе Веданты, так много сделавшей для развития учения о Брахмане. Особенно успешно оно развивалось в адвайта-веданте, недуалистическом варианте школы. Согласно Шанкаре, только чистое бытие, совпадающее с чистым сознанием (*джняна*), в котором индивидуум испытывает высшее блаженство (*ананда*) от слияния воедино познающего (субъект), познаваемого (объект) и познания, их объединяющего, подлинно и абсолютно. Это бытие, совпадающее с Богом, содержит в себе, по Шанкаре, всё, но в нем нет множественности, хотя оно и проявляется во многих формах. Это абсолютное бытие принципиально едино, и видимая множественность мира не что иное, как кажимость, вызываемая

силой *майи*. Только незнание-*авидья* заставляет усматривать в едином и абсолютном Брахмане многое, лишенное абсолютности. Эмпирическое сознание считает реальным этот многообразный мир, по отношению к которому Бог выступает как творец, зиждитель и разрушитель, как Сагуна-Брахман, Брахман «многих качеств», а *Я* как нечто конечное и смертное, подверженное изменениям и противоречиям. Трансцендентное сознание, напротив, отдает себе отчет в неподлинности мира, его видимости и нереальности. Бог соотносится соответственно не с этим миром кажимостей, а с абсолютным чистым бытием и потому лишается своих атрибутов: объекты растворяются в бытии, а Бог становится неотличим от Ниргуна-Брахмана, Брахмана «без качеств», совпадающего с бытием в себе. Следовательно, и индивидуум, его плоть, тело не более чем видимость, тогда как душа тождественна Брахману и Богу. Когда человек, преодолев авидью и избавившись от иллюзии, осознает, что он и есть Брахман, наступает освобождение от зависимости от мира и множественности. Благодаря достигнутой совершенной мудрости, высшему знанию («Я есмь Брахман»), человек, пребывая в собственном теле и продолжая жить в мире, становится свободным и от тела, и от мира. Таким образом, именно сознание связи между *Я* и Брахманом и их тождества дает освобождение от зависимости еще при жизни (*дживанмукти*), прекращение повторных рождений и бессмертие. Отсюда — убеждение в том, что жертвоприношение *Я*, или Брахману, выше, чем жертвоприношение богам. Учение Шанкары о Брахмане образует вершину в развитии этого понятия как образа абсолютного единства. Рамануджа в ряде существенных вопросов уже отступает от этой идеи (учение о самообнаруживающемся Брахмане в его соотношении с майей, об абсолютном единстве, содержащем в себе множественность, о соотношении Бога и Брахмана, единству которого, однако, присущи различия, ср. вишишта-адвайту, о Брахмане как целом, состоящем из частей, но никогда не становящемся частями и, следовательно, субъектом, *Я*; о Брахмане как причине и т. п.), хотя его вариант учения о Брахмане должен быть расценен как последний выдающийся вклад в развитие этой идеи в индийской философии, идеи, которая должна расцениваться как одно из вершинных достижений всей мировой философии.

* * *

Уже из ранних попыток этимологического объяснения слова *bráhman*, сопоставлявшегося с авест. *barəsman* (ср. р.) ‘связка травы для жертвоприношения’, ‘подушка из соломы’ и т. д.[8], которое в свою очередь сравнивалось с др.-инд. *barhís* (ср. р.), следовала возможность связи между *bráhman* и *barhís*. Однако эта связь не была доказана и из нее не были извлечены следствия, существенные для понимания того, чем мог быть некогда *bráhman*. Сей-

час этот пробел можно заполнить. В связи с этим уместно обратиться к ряду славянских и балтийских фактов, которые отчасти уже указывались[9]. Речь идет о продолжателях корня **balg'h-*, сопровождаемого суффиксом с элементом *-n-*, в названных языках. Вот некоторые из относящихся сюда примеров: рус. *бóлозна* 'ручка у сохи, рогаль', *бóлозно* 'деревянная основа сохи, к которой прикрепляются сошники, а также ручки для поддержания сохи во время вспашки; толстая доска'[10], польск. *błozno* 'копыл саней'[11]; кашуб. *Błozno* 'jedna z dwu podstaw zakrzywiających się w górę, na których przesuwają się sanie po śniegu, płoza' (ср. *błozno złomało są v sònkax*)[12], видимо, сюда же *błozmo*, 1. то же, 2. 'kłoda w torfowisku'[13]; макед. *блазина* 'метална подлога на која стои воденичкото вретено'[14]; с.-хорв. *blàzina* 'pulvinus, cervical, perina, uzglavļe' (отмечено начиная с XV в.), ср. также производные *blàzinica*, *blàzińica*, *blàzina*, *blàzińa*, *blàzinińa*, *blàzinâr* и др.[15]; словенск. *blazína* 'стропило; перекладина в санях; подушка; матрац, перина', ср. *blazínica*, *blazinják*, *blazíniti*, *blazínjenje*, *blàzinâr* и др.[16]; лит. *balžíenas*, 1. medžio, dažniausiai beržo, gabalas padargams daryti; 2. akėčių, rogių skersinis; kartais kitų padargų panaši dalis; 3. dalgio rankena (ср. *balžienẽlė*); *balžẽnas* (и *bálžėnas*), то же; *balžíena* (и *balžienà*), akėčių skersinis, į kurį kalami akėtvirbaliai; rogių skersinis, maunamas ant stipinų и др.[17]; лтш. *bàlziêns* (и *bàlzienis*), 1. das Gebinde, welches die gegenüberstehenden m i e t n e s der beiden Schlittensohlen verbindet; 2. Stützenverband am Pfluge, ср. *balzuonis* (и *balzuons*): cirtu ⟨...⟩ uozuola balzuoniųus (BW 34630, 1); а также *balzdi*, лтг. *bolzdi*, die Stützen, welche die Sohle des Schlittens mit dem Oberteile verbinden, *bàlsts*, 1. die Stütze, Unterstützung; Verbindung, woran sich etwas hält, als Gesimse, Schwengel am Wagen; 2. der Griff, die Handhabe am Pfluge, die Pflugsterze; 3. der ganze Teil des Pfluges, in welchem die beiden Femerstangen stecken; 4. der hölzerne Pflock unter den Pflugscharen; 5. die Lafette; *balksts* (= *bàlsts*), *balgzds* (*-bal*[*k*]*sts*; ср. *bàlziêns*) *balss* II (= *bàlsts*); *bàlzît*, 1. den Schlitten mit den b a l z i e n i versehen; 2. Stützen, einwickeln и др.[18]; прусск. *balsinis* 'kussen' ['Kissen'] (Эльбинг. Словарь. 490), ср. *pobalso* 'pfōl' ['Pfühl'], 'was unter dem Kissen ist' (там же, 489)[19]. Как видно из приведенных примеров[20], все зафиксированные в них значения довольно легко могут быть сведены к двум комплексам[21]: 1) стропило, перекладина, грядиль, копыл, подставка; 2) подушка, матрац, подстилка. Учитывая, что слова, входящие в первый комплекс, обозначают обычно нечто деревянное, поперечное, а слова второго комплекса — нечто мягкое, пухлое, обычно плетеное, связанное, можно с основанием предположить исходное значение — предмет, являющийся о п о р о й, о с н о в а н и е м, с о е д и н е н и е м каких-то других предметов. Исходя из этого, приведенные примеры из славянских и балтийских языков (не говоря о типологических параллелях, которых немало[22]) допустимо рассматривать как надежный аргумент в пользу объединения др.-

инд. *barhís* и *bráhman* в общем этимологическом гнезде[23]. Это заключение тем более достоверно, что древнеиндийские слова принадлежат к тому же корню, что и указанные балтийские и славянские, и, видимо, использовались (по крайней мере отчасти) в сходных фразеологических сочетаниях, восходящих, вероятно, к индоевропейской древности.

Для др.-инд. *barhís*, обозначающего сплетенную из соломы подстилку (или пучок жертвенной травы), на которой размещаются боги или люди, совершающие жертвоприношение, в качестве первоисточника обычно реконструируют **bhelg'h-* со значением 'вздуваться', 'вспухать', 'набухать' (см.: WP II. С. 182 и сл.; *Pokorny*. С. 125 и сл.; *Mayrh*. Lief. 14. S. 415—416). Этой праформе отвечают в конечном счете и иранские примеры, сопоставляемые с др.–инд. *barhís*: авест. *barəziš* (ср. р.) 'подушка', перс. *bāliš*, курд. *балиш*, *бальш*[24], осет. *baz*[25], вахан. *vōrz*, йидга *virzanē*, шугн. *Vīrž*, рушан. *vāwz*, бартанг. *vēwz*[26], парачи *bānapaī* (из **barzno*), хорезм. *βžnyk*[27] — то же; белудж. *barzī* 'седельный вьюк', 'переметная сума', 'мешок'[28]; ср. также арм. *βarȝ* 'подушка', рассматриваемое как заимствование из иранского[29]. В свое время Вильман-Грабовская отметила в индоиранском своего рода «bifurcation des sens», в результате чего различаются, если говорить о словах со значением 'подушка', 'подстилка', ритуальный и профанический термины (terme rituel и terme familier). Авест. *barᵊziš-* принадлежит как раз к terme familier, как и вед. *upa-bárhaṇa-*, *upa-bárhaṇī* 'подушка'[30], слова того же корня, что и *barhís* и *barᵊziš*. Авест. *barᵊsman-* (ср. р.), пучок ветвей из циновки, расстилавшейся для богов при жертвоприношении, как и вед. *barhís*, представляет собой terme rituel. Из этих сопоставлений можно извлечь несколько полезных для дальнейших рассуждений наблюдений. Во-первых, обращает на себя внимание относительная подвижность (в историческом плане) границ между ритуальной и профанической сферой для слов, восходящих к одному источнику (ср. размежевание между вед. *barhís* и авест. *barᵊziš*). Во-вторых, следует подчеркнуть наличие значения 'подушка' в ведийских словах, восходящих к **bhelgh'-* (ср. *upabárhaṇa*, *-ī* в связи с с.-хорв. *blàzina* и др., не говоря о *barᵊziš*). В-третьих, авест. *barᵊsman* обладает значением (и фразеологией), позволяющим реконструировать более древнее состояние (и хотя бы косвенно подтвердить сказанное об истории славянских и балтийских слов того же корня); вместе с тем *barᵊsman* своей формой оправдывает старое сравнение с *bráhman*[31] и, может быть, с одним из источников соответствующих славянских слов (об этом см. ниже)[32].

Разумеется, что при выяснении этимологии др.-инд. *bráhman* пока нельзя отвлечься от возможных связей с *bṛh-* 'усиливать', *bṛhant* 'высокий', 'сильный'; 'громкий'[33], т. е. со словами, восходящими к **bhergh'* — 'возвышаться', 'расти' — корню, параллельному **bhelgh'*[34]; характерно обыгрывание

связи со словами корня *bṛh-* для *bráhman* и даже для *barhís*; ср. *prá samrā́je b ṛ h á d arcā gabhīrám bráhma*... (RV V, 85, 1); *ā́ no barhíḥ sadhamā́de bṛhád diví devā́n̐ īḷe*... (RV X, 35, 10). Учитывая так называемый «Schwebeablaut» в словах, возводимых к **bherg'h-* (ср. *bṛhant-* при пал. *brahant-* [35]), или же — в качестве второй возможности — присутствие продолжателей двух форм индоевропейского корня (I: **bhelg'h* / **bherg'h-*, II: **bhle-g'h-* / **bhre-g'h-*), формальное различие между *bráhman* и *barhís* не приходится считать серьезным препятствием при установлении этимологической связи этих двух слов. Во всяком случае, реконструируемая в качестве первоисточника для *bráhman*-праформа **b(h)-r/l-g'h-* (см.: *Mayrh*. Lief. 14. S. 453) вполне может рассматриваться как таковая и для *barhis* [36]. Более того, отвлекаясь пока от несомненных фактов притяжения с продолжателями и.-евр. **bherg'h-* в ведийскую эпоху, допустимо в качестве праформы (или, точнее, ее консонантного костяка) этих двух слов постулировать еще более конкретную звуковую последовательность, а именно **b-l-g'h-*, полностью идентичную с балто-славянским источником соответствующих форм. В известной степени можно предполагать, что славянский лучше сохранил некоторые неритуальные значения этого корня, относимые к индоевропейской эпохе. Так, по-видимому, с **bhelg'h-* в значении 'вспухать', 'набухать' (ср. др.-ирл. *bolgaim*) следует связывать рус. *бóлозень* (м. р.) 'мозоль', 'шишка', *бóлозни*, *бóлузни*, то же [37], словенск. *blazínica* (*na dlani, pri kopitu in prstih mesojedov*), открывающие путь для семантического объединения 'мозоль', 'шишка' и 'подушечка' (ср. далее нем. *Balg* 'мех', гот. *balgs*, основа *balgi-*). Еще более любопытно, что для *бóлозень* весьма правдоподобна реконструкция вида **болозмень*, **болозмя*, предельно близкая к *bráhman*, — суффикс *-men-*, присоединенный к корню **balg'h-*. Что такая реконструкция вполне вероятна, доказывают случаи чередования образований на *-men-* и на *-n-* в словах одного корня; ср. *житмень*, псковск. 'ячмень' — *житенка*, *житченка*, *жичина*, псковск. 'ячмень' (глазной); *голомень* (др.-рус. *голомѧ* 'оголенная часть дерева') — *голень* (ср. др.-англ. *cal-u*, др.-в.-нем. *kal-o*, др.-рус. *голъ*, древняя основа на *-u*); *вязмень* — *вязень*, *вязенка*, *вязеница*; *узмень* — *узень*, польск. *węzina*, с.-хорв. *узина* (ср. *ǫzъkъ* — древняя основа на *-u*); *низмень* — *низень*, *низина* (*nizъ* — древняя основа на *-u*); *ясмень* — *ясня* (ср. *ясь*, лит. *aiškùs*); в.-луж. *bělman* — с.-хорв. *беóна* (**bělьna*) и т. п. Число таких примеров можно увеличить, обратившись к другим славянским языкам или топонимике (ср. *Белменка* при *бельня* и др.) [38].

* * *

Этимологическая связь указанных слов в индоиранских и балто-славянских языках подтверждается сходным употреблением этих слов в фразеоло-

гических сочетаниях, в чем, разумеется, можно видеть свидетельство древности именно такого употребления. Вот несколько примеров. Ср. употребление рефлексов и.-евр. **bhelg'h-* при глаголе **ster-*: др.-инд. *stṛṇītá barhír* (RV I, 13, 5); *stīrṇám barhír* (RV I, 135, 1); *astṛṇan barhír* (RV III, 9, 9); *barhír* ⟨...⟩ *vi stṛṇītam* (RV VII, 17, 1) и др.[39]; ср. также при *stárīman*: *barhíṣa stárīmaṇi* (RV X, 35, 9); дважды отмечено в Ригведе *stīrṇá-barhis* — V, 37, 2 и X, 21, 1. Общее значение этого словосочетания — 'расширять, растягивать, распространять, рассыпать barhís' (подробнее см. ниже). Аналогичные сочетания отмечались и в Авесте, ср. *staⁱrišča barᵊzišča. barᵊsmō, stərᵊti-*; зато они остались неотмеченными в славянском, ср. с.-хорв. *стѐрати блазину* (при более обычном *с т ѐ р а т и п о с т е љ у*, ср. также *стѐља* 'соломенная подушка', 'подстилка', 'коврик' [под седло], словенск. *stelja*[40]). Принимая во внимание известный параллелизм между **sterti* и **stьlati*, можно существенно расширить соответствующую фразеологию (особенно при включении таких слов, как *постель*, *ложе* и под.); ср. чеш. *stříti lože* или с.-хорв. *стѐрати лежницу*, с чем можно сопоставить старое выражение, несомненно связанное с ритуальной практикой, в латинском — *lectum sterněre* : *lectisternium* 'божья трапеза' (представлявшая собой род жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках [*lectus*] перед накрытым столом)[41] и в древнегреческом — ср. гомер. λέχος στορέσαι[42]; эти примеры позволяют говорить о старом фразеологизме, сочетающем в себе **ster-* и **leg'h-* (**legh-*), причем **ster-* отражается в глаголе, а **leg'h-* (**legh-*) — в прямом объекте[43]. Можно полагать, что существовали и другие фразеологизмы, одним из членов которых были слова с корнем **bhelg'h-*. Во всяком случае, стоит обратить внимание на такие сходства, как др.-инд. *takṣ-* и *bráhman*; ср. *imā́ b r á h m ā ṇ i várdhanāṣvibhyāṃ santu śaṃtamā yā t á k ṣ ā m a ráthām̐ ivā́vocāma b ṛ h á n̐ námaḥ* (RV V, 73, 10) «да будут для Ашвинов самыми благодатными эти возрастающие *bráhman*'ы, которые мы [создали], как [плотники] смастерили (вытесали) колесницу; мы произнесли [их как] высокую хвалу»[44] — рус. *вытесать болозно*, словенск. *tesati blazinu*, лит. *tašyti balžieną*, лтш. *tēst balzienu*. Менее характерны такие сходства, как употребление *bráhman* при глаголе *śru-* 'слушать' (ср. *śrudhí bráhma* — RV VI, 17, 3, ср. также VI, 40, 4; VII, 29, 2; VII, 83, 4; VIII, 17, 2) в сопоставлении с русск. *не слушайте этого блазня* (*эту блазнь*) и под. Впрочем, это сопоставление может оказаться в конце концов достаточно убедительным, поскольку есть основания полагать, что слав. **blaz-n-*, **blazniti* также восходят к **b*(*h*)*l-g'h-* и, следовательно, отчасти параллельны слав. **balg-*, **balžiti* из и.-евр. **b*(*h*)*-lg-*, ср. русск. *бóлого*, ст.-слав. **благъ**, болг. *благó*, с.-хорв. *бла̂г*, *бла̂го*, словенск. *blâg*, *blagô*, чеш. *blahý*, польск. *błogi*, н.-луж. *błožki* и т. д.[45] Доказательства будут приведены в другом месте. Здесь же достаточно подчеркнуть, что многие слова, относя-

щиеся сюда, вполне сохраняют старое, ритуальное значение; ср., например, русск. *блазнить* «слово, употребляемое большей частью в святки, значит — видеть привидение» [46]; *блазнить* 'казаться', 'мерещиться'; 'манить', 'подговаривать'; *блазниться* — то же; *блазнь*, *блазня* 'что-либо почудившееся, померещившееся', 'видение' и т. д. [47] Особенно важны те случаи, когда *blaz-* и *blaž-* / *blož-* употребляются для обозначения ритуального говорения (возможно, в состоянии экстаза); ср., с одной стороны, вед. *bráhman* 'молитвенная формула' : *brahmán* 'тот, кто связан с произнесением молитвенной формулы' и, с другой стороны, слав. **blaz-n-*, **blazniti* : **blaznik-* и др. По соображениям, приведенным выше, не исключена реконструкция nomen agentis в виде **blazmen-*, что в точности (не считая конечного гласного) соответствовало бы вед. *brahmán* как названию жреца, и реконструкция nomen actionis и результата действия также в виде **blazmen-*, что отвечало бы вед. *bráhman* как обозначению молитвенной формулы, употребляемой при жертвоприношении.

Для более полного определения круга фразеологизмов, связанных с продолжателями и.-евр. **bhelg'h-*, полезно обращение к таким сочетаниям, как лит. *dėti, kelti, ištiesti* и др. с *balžienas*, находящим соответствия в ряде других традиций [48]. При всем этом, разумеется, следует помнить, что, сравнивая индоиранские фразеологизмы со славянскими или балтийскими словосочетаниями, исследователь поневоле пренебрегает многими важными различиями. От этого, между прочим, зависит то, что, даже восстановив данное словосочетание в двух или более языковых традициях, не всегда можно отнести его к одной культурно-исторической среде.

* * *

До сих пор приводились лингвистические аргументы в пользу связи между *bráhman* и *barhís*. Не менее важны свидетельства связи объектов, обозначаемых этими словами, в рамках жертвоприносительного ритуала и соответствующей мифологической концепции.

Barhís — постоянный и весьма важный материальный элемент жертвоприносительных ритуалов, о котором часто говорится уже в древнейших текстах [49]. К сожалению, остается открытым вопрос о том, что представлял собой *barhís* в ведийскую эпоху. Тем не менее есть все основания полагать, что *barhís* нельзя понимать как жертвенную траву, беспорядочно разбрасываемую на алтаре (*védi*) [50]. Приводимые далее примеры должны подтвердить предположение о том, что barhís обладал определенной структурой частей с особой семантикой. Можно сделать еще один шаг и попытаться реконструировать конкретный вид ведийского barhís'a или védi. Для этого следует знаменитый гимн всем богам (RV X, 114) сопоставить с порознь встречающими-

ся характеристиками barhís'а, с одной стороны, и с типологически сходными примерами из иных традиций, с другой стороны. Особенно примечателен третий стих:

> *cátuṣkapardā yuvatīḥ supéśā ghṛtápratīkā vayúnāni vaste |*
> *tásyāṃ suparṇā́ vṛ́ṣaṇā ní ṣedatur yátra devā́ dadhiré bhāgadhéyam ||*
>
> «Четырехкосая юница, прекрасно украшенная, с умащенным жиром лицом, она облекается в жертвоприношения.
> На нее уселись две птицы, чья оплодотворяющая сила подобна бычьей. Боги же приняли там положенную часть».

Это данное в виде загадки описание védi соответствует образу védi в ритуальных текстах, содержащих определенные инструкции. В «Белой Яджурведе»[51] при описании ашвамедхи сообщается о возведении особого ритуального сооружения, называемого *prācīnavaṁśa* (или *śālā*), матица которого ориентирована на в о с т о к (откуда и название). Prācīnavaṁśa имеет четырехугольную форму, у каждой грани свой выход, соответствующий данной стороне света. Внутри сооружения — очаги для трех ритуальных огней (каждый из них обладает особой функцией, формой и расположением; при этом сохраняется общая ориентация на в о с т о к). Посередине prācīnavaṁśa находится védi; она представляет собой несколько вытянутый в направлении с запада на восток четырехугольник со слегка вогнутыми сторонами. На этом алтаре размещается то, что необходимо для совершения жертвоприношения, и в частности barhís[52]. Зная принцип организации сакрального пространства, легко допустить два предположения: 1) пространство, расположенное ближе к центру, обладает большей сакральной силой (ценностью); 2) пространства, обладающие общим центром, в некоторых важнейших отношениях дублируют друг друга. Отсюда же следствия. Первое — жертва, помещаемая на barhís'е, сакрально выше barhís'а, barhís в этом же отношении превосходит védi, а последняя — prācīnavaṁśa. Второе — и жертва, и barhís, и védi, и prācīnavaṁśa дублируют друг друга, по крайней мере, в том отношении, что все они суть «образы мира»[53] (как будет показано далее, в его горизонтальном или статическом аспекте). Эти два следствия приобретают особую силу при учете того хорошо известного факта, что жертва локализуется в центре вселенной, там, где проходит axis mundi, где находится nābhi «пуп вселенной»; именно в этой точке человеческое соединяется с божественным. Алтарь как раз отмечает это центральное место[54].

Идея дублирования в ритуале ашвамедха выражается еще в том, что к в о с т о к у от prācīnavaṁśa находится большой трапециевидный алтарь — mahāvédi[55], ориентированный в сторону в о с т о к а. В восточной части mahāvédi располагается agnikṣetra[56] — место, внутри которого строится большой алтарь с очагом в виде п т и ц ы, выложенный из кирпича. В середине

agnikṣetra помещается (на связках травы kuśa) и высокий алтарь — uttaravédi, в самом же центре uttaravédi находится nābhi. Восточная граница mahāvédi обозначена 21 (= 7×3) жертвенным столбом (yūpa). Наличие изображения птицы внутри mahāvédi в сочетании с тем, что agnikṣetra может квалифицироваться как *dviguṇa*, несомненно, возвращает нас к RV X, 114, 3 (*suparṇā́*, см. выше). В названном стихе содержатся мотивы, которые порознь и в разных сочетаниях друг с другом постоянно выступают в описании barhís'a. Ср. мотив у м а щ е н и я в связи с barhís'ом: II, 3, 4 (*ghṛténāktáṃ vasavaḥ sīdatedáṃ víśve devā ādityā yajñiyāsaḥ*); VII, 2, 4 (*ājúhvānā ghṛtápṛṣṭham pṛ́ṣadvad ádvharyavo havíṣā marjayadhvam*); мотив д в у х п т и ц: I, 85, 7 (*víṣṇur yád dhā́vad vṛ́ṣaṇam madacyútaṃ váyo ná sidann ádhi barhíṣi priyé* ср. *vṛ́ṣaṇā* в I, 114, 3)[57]; мотив нахождения на barhís'e того, что приносится в ж е р т в у: VII, 13, 1 (*bháre havír ná barhíṣi prīṇānó vaiśvānarā́ya yátaye matīnā́m*), ср. также: VI, 11, 5; VII, 7, 3; X, 70, 11; X, 90, 7 и др.; мотив п л о д о р о д и я, богатства, ср. его символ — б ы к (к о р о в а, иногда л о ш а д ь): V, 44, 3 (*prasársrāṇo ánu barhír vṛ́ṣā śíśur mádhye yúvājáro visrúhā hitáḥ*); I, 83, 6 (*barhír vā yát svapatyā́ya vṛjyáte...*); I, 85, 7 (см. выше); I, 194, 4 (см. выше); I, 173, 1 (*gā́vo dhenávo barhíṣy...*); IX, 72, 4 (*...barhíṣi priyáḥ pátir gávām...*) и др.; мотив нахождения б о г о в на barhís'e и принятия здесь ими жертвы: II, 41, 13 (*víṣve devāsa ā́ gata* 〈...〉 *édám barhír ní ṣīdata*, то же — VI, 52, 7); примеры этого рода весьма многочисленны[58]. Гимн X, 114 содержит и некоторые другие мотивы, повторяющиеся при описании barhís'a, ср. тему космического жара (VII, 43, 2)[59], трех богинь (I, 13, 9; III, 4, 8; X, 70, 8) и др. В условиях столь значительного сходства в описании, традиционно относимом к védi (X, 114, 3), и в описаниях, с несомненностью связанных с barhís'ом, возникает соблазн считать отождествление védi и barhís'a сознательным[60]. В таком случае вопрос о жестком закреплении атрибутов этих двух объектов устраняется и исследователь получает право проверки некоторых других мотивов, относимых к védi, уже применительно к теме barhís'a. Речь идет о двух мотивах, упомянутых в X, 144, 3, — ю н и ц а и ч е т ы р е к о с ы. В других работах указывалось, что представление вселенной в виде женщины (молодой) достаточно распространено вообще и в частности не чуждо и ведийской традиции. В ритуальном воплощении этой идее соответствуют призывы к молодой женщине или к матери (при этом подчеркивается именно производящая функция женщины) сесть на barhís, ср. I, 142, 7[61]; III, 4, 11[62]. Мотив молодой женщины на barhís'e вблизи давильных к а м н е й для получения сомы (*grāvan*, м. р.; также *adri*)[63] при обилии типологических параллелей в других традициях[64] входит в обширный круг идей, связываемых с плодородием, процессом порождения и приуроченных к ведийскому ритуалу и соответствующим спекуляциям. Как известно, конструкция жертвенного алтаря в соче-

тании с возжигаемым на нем огнем должна воспроизводить акт соития женщины (*yoṣā*) и мужчины (*vṛṣan-*), где женщине соответствует алтарь (*védi* — ж. р.), а мужчине — огонь (*agni* — м. р.)[65]; об отношении стиха (*ṛc-*) и мелодии (*sāman-*) в ходе ритуала говорят как об отношении мужчины и женщины, жаждущих друг друга (см.: ŚBr. VIII, 1, 3, 5; ср. также: IV, 6, 7, 11); два деревянных предмета, служащих для ритуального добывания огня, отождествляются с гениталиями: верхний (*uttarāraṇi*) — с мужскими, нижний (*adharāraṇi*) — с женскими (ср.: RV III, 29, 1 и сл.)[66]. Эти примеры делают обоснованной тему женщины на barhís'е или barhís'а женщины. Вместе с тем существен и другой аспект этой же темы, выявляемый такими аналогиями, как принесение в жертву весталки на царском очаге в древнем Риме[67].

Отсюда понятен переход ко второму мотиву — «четырех кос» (*cátuṣkapardā*), как назывались веревочки или завязки, идущие от углов vedí (как думают обычно) или, что гораздо вероятнее, barhís'а. В качестве аргументов можно привести многочисленные параллели из шаманских традиций. Прежде всего нужно обратить внимание на эвенкийские шаманские ровдужные коврики, называемые *дэтур*. Характерными особенностями этих ковриков (обычно они имеют прямоугольную или круглую форму) следует считать наличие ч е т ы р е х плетеных веревочек или завязок, прикрепленных к углам (или, реже, сторонам) прямоугольных ковриков и к концам двух взаимно перпендикулярных диаметров круглых ковриков, а также наличие изображений оленей, птиц, людей и нередко дифференциацию зон коврика по цвету[68]. Есть указания[69], что эти коврики делались для охраны оленей от болезней и с целью размножения оленей; у эвенков Южной Якутии сходные коврики считались «хранилищем для душ оленьего стада»[70]. Характерно, что само слово *дэтур* обозначает обширное пространство в верховьях мифической родовой реки, где обитают не только души оленей, но и души-тени людей данного рода и дух-покровитель. Нужно полагать, что с подобными ковриками генетически связаны мансийские жертвенные покрывала *улама*, или *тор*, с ч е т ы р ь м я колокольчиками по углам и с изображениями всадников и солнца[71]; эвенкийские ч е т ы р е х р а д и у с н ы е меховые коврики в виде солнца с изображением оленя посредине[72]; бубны с ч е т в е р н ы м делением, символизирующим вселенную (птицы, олени, люди)[73], нанайские нюрханы[74] и еще более эволюционировавшие формы типа алтайских деревянных или бумажных календарей с изображениями знаков двенадцатилетнего животного цикла[75]; круглые подвески на шаманских костюмах с изображением вселенной[76]; тунгусские подстилки для кукол или женские свадебные халаты[77] и т. п. Некоторые явно вырожденные формы подобных ритуальных предметов неожиданно сохраняют архаичную семантику; ср., например, меховой коврик (с завязками-косами) якутской шаманки, на котором изображена vulva[78].

* * *

Смысл отступления, посвященного védi и barhís'у, состоит в том, чтобы показать не только узкоритуальную, но и космологическую (в широком понимании этого слова) функцию этих объектов, их моделирующую роль в представлениях ведийской эпохи. После этого более оправданными покажутся указания на ряд существенных функциональных сходств, наблюдаемых в описании bráhman'a и barhís'a. Прежде всего, barhís, как и bráhman, может выступать как объект почитания, как обожествленный ритуальный предмет — см. RV II, 3, 4; X, 70, 4 (*déva barhír* «божественный barhís»), к которому обращаются с молитвенной просьбой; ср. такие эпитеты bráhman'a (отсутствующие при, казалось бы, синонимичных *gir*, *stoma*, *stotra*, *dhī*), как *devatta*, *devahita*, *devakṛta*[79], оправданные мифологемой о рождении bráhman'a богами (*'janayan brahma devā* — RV X, 6l, 7; *brahma* ⟨...⟩ *janayanta...* — X, 65, 1)[80]. Выше говорилось о том, что одна из самых основных характеристик barhís'a — его п р о т я ж е н н о с т ь, barhís раскладывают, простирают, растягивают, создавая богам и жертвующим пространное место[81], ср. хотя бы: *vi prathatāṃ devájuṣṭam tiraścā́ dīrghám drāghmā́ surabhí...* (RV X, 70, 4) «приятный богам barhís (ср. далее *deva barhir*) пусть будет растянут и поперек и вдоль...». Для bráhman'a также чрезвычайно важно, что он представляет собой п р о с т р а н с т в о, характеризуется в о з р а с т а н и е м (ср. то же выше о barhís'e), свойством заполнять пространство снизу доверху; ср. *aum kham brahma*, *kham purāṇam*, *vāyuram kham* (Bṛhad-ār.-Upan. V, I) «Ом (это) пространство, (это) Брахман, изначальное пространство, (наполненное) ветром пространство»; *sa ya ākāśam brahmety upāste, ākāśavato vai sa lokān prakāśavato' sambādhān urugāyavato' bhisidhyati...* (Chānd.-Upan. VII, 12, 2) «Тот, кто почитает пространство как Брахмана, поистине достигает пространных миров, сияющих, неограниченных, широко раскинувшихся»; *jad vai tad brahmetīdaṃ vāva tadyo 'yam bahirdhā puruṣād ākāśo yo vai sa bahirdhā puruṣād ākāśaḥ* (там же, III, 12, 7; ср. Maitrī-Upan. VI, 34 и др.); *tapasa ciyate brahma* (Mund.-Upan. I, 8) «подвижничеством возрастает Брахман»; *brahma khalv idaṃ vā sa sarvam* (Maitrī-Upan. IV, 6) «Поистине Брахман — весь этот (мир)» и др.[82] Обращает на себя внимание, что bráhman (как и barhís) описывается в этих и подобных им отрывках как результат процесса создания космического пространства, многократно описываемого и в ведийских текстах (без упоминания bráhman'a). При этом фразеология (*kṛ-*, *prath-*, *vṛdh-*, *uru loka* и под.) в обоих случаях весьма сходна[83]. Поэтому уже на этой стадии возникает предположение о bráhman'e и barhís'e как своего рода участниках (или орудиях) космического акта. Еще интереснее, что ведийская фразеология *bráhman*'a, означающего молитвенную формулу, также близка к способам описания кос-

мического процесса, ср. *bráhman* и *vṛdh-* (*brahmaṇā vāvṛdhasva* — RV I, 31, 18; *brahmāṇīndra* ⟨...⟩ *vardhanā* — I, 52, 7; *brahmaṇā vāvṛdhānā* — I, 98, 6; I, 117, 11; *brahma vardhanam* — II, 12, 14; VI, 23, 5; X, 49, 1; *brahmāṇi* ⟨...⟩ *vardhanāni* — VI, 23, 6; *brahmāṇi vardhanā* — VIII, 62, 4)[84], *bráhman* и *kṛ-* (ср. *brahmakāra*, *brahmakṛt*, *brahmakṛti*, а также многочисленные примеры типа *bráhmā kṛṇoti* — RV I, 105, 15 или *bráhmaṇo devákṛtasya rā́jā* — RV X, 49, 1), *bráhman* и *pṛthujráyas* (ср. X, 30, 1 [85] и др. [86]). Высшему и низшему bráhman'у Упанишад в Ведах соответствует различение небесного и земного bráhman'a; ср. *bráhma prajā́vad ā́ bhāra* ⟨...⟩ *ágne yád dīdáyat diví* (RV VI, 16, 36) «О Агни, принеси обильный детьми bráhman, который сиял на небе» при *bráhma jánānām* (RV VIII, 5, 13) «земной bráhman» (собств. «bráhman людей») [87]. Учитывая, что Агни (как и Bṛhaspati) доставляет bráhman с земли на небо, во-первых, и эквивалентность в ряде существенных отношений *stóma* и *bráhman* [88], во-вторых, следует обратить внимание на такие фрагменты, как RV II, 9, 3 — *vidhéma te paramé jánmann agne vidhéma stómair ávare sadhasthe* «О Агни, мы хотим тебя почтить в высшем месте твоего рождения, мы хотим почтить тебя гимнами (*stómair*) в низшем местонахождении», в которых отчетливо выступает перекличка с фразеологией Упанишад (*parañ cāparañ ca brahma*); на основании подобных случаев легко предположить древность сочетаний типа *param bráhman* и *aparam bráhman* [89].

Bráhman, как и barhís, нередко описывается как место, несущее на себе богов, как опора; при этом нахождение на этих объектах ведет к богатству и благополучию, реализующемуся главным образом в потомстве (примеры, относящиеся к barhís'у, см. выше), ср. *bráhma prajā́vad ā́ bhara*, (RV VI, 16, 36) «принеси обильный детьми *bráhman*»; *bráhma* ⟨...⟩ *ajáram suvī́ram* (RV III, 8, 2; ср. RV II, 3, 4: *barhír* ⟨...⟩ *suvī́ram*, а также мотив юного barhís'a); *vocéma bráhma sānasi* (RV I, 75, 2); *brahma puccaṃ pratiṣṭhā* (Taitt.-Upan. II, 5, 1) «bráhman — нижняя часть, основа» (ср. ŚBr. VI, 1, 1, 8, где говорится о том, что «bráhman — опора вселенной», «опора есть то, что есть bráhman» и т. д.); *etad eṣām brahma, etad hi sarvāṇi nāmāni bibharti* (Bṛhad.-ār.-Upan. I, 6, 1) «он их bráhman, ибо он несет все имена»; *brahma-vid āpnoti param tad eṣābhyuktā, satyaṃ jñānam anantam brahma, yo veda nihitaṃ guhāyām parame vyoman so 'śnute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipaścita, iti* (Taitt.-Upan. II, 1, 2) «знающий bráhman'a достигает наивысшего; об этом сказано так: "кто знает, что bráhman — действительный, знающий, не имеющий предела, сокрытый в тайнике, в наивысшем пространстве, тот вместе с мудрым bráhman'ом достигает [исполнения] всех желаний"» [90] и т. п., не говоря о многочисленных примерах, описывающих блаженство, связанное с познанием bráhman'a (ср. Brahmānanda, название главы в Taitt.-Upan.); на основании простейших сюжетов (из Упанишад), в которых участвует bráhman, также можно реконст-

руировать его старшинство по отношению к богам, идею порождения богов (в конечном счете) bráhman'ом; ср. Bṛhad.-ār.-Upan. V, 5, 1: «...действительное — это bráhman. Bráhman [сотворил] Праджапати, Праджапати — богов. Эти боги почитали действительное» (ср.: «bráhman возник первым из богов, творец всего, хранитель мира» — Mund.-Upan. I, 1, 1), а также мифологему о яйце bráhman'a[91]. То же отражено в характеристике Brahmaṇaspati как «отца богов»: *...devā́nāṃ* ⟨...⟩ *pitáram* ⟨...⟩ *bráhmaṇas pátim.* (RV II, 26, 3; ср. AV IV, 1, 7 и др.)[92].

Разумеется, между bráhman'ом и barhís'ом существуют и другие схождения, отражаемые в их описании, — от самых общих (как, например, роль этих двух объектов в жертвоприносительном ритуале, отношение к огню в разных его ипостасях — Агни, солнце, огонь очага) до более частных и достаточно специфичных, ср. указание на восток в связи с barhís'ом (см. выше) при «bráhman впервые родился на востоке» (AV IV, 1, 1); умащение barhís'a (см. выше) и bráhman'a (*ghṛ́tanirṇig bráhmaṇe gātúm éraya táva devā́ ajanayann ánu vratám* — RV X, 122, 2; ср. Maitrī-Upan. VI, 27); связь с космическим жаром (применительно к barhís'у см. RV VII, 43, 2; к bráhman'у см.: *brahmaṇo vā vaitad tejaḥ...* Maitrī-Upan. VI, 27 и др.); мотив врат (в связи с barhís'ом ср. *dvā́ro devī́r* — RV I, 142, 6; в связи с bráhman'ом этот мотив постоянно встречается в Упанишадах, ср. Maitrī-Upan. IV, 4; *brahma-dvāramidam* — там же, VI, 28 и др.); временны́е[93] и числовые (два, три, четыре) характеристики и т. д. Наконец, описание ложа bráhman'a, данное в Каушитаки-Упанишаде (I, 1, 5), позволяет, вероятно, представить более конкретно и внешний вид barhís'a, ср.: «Его передние ножки — прошедшее и будущее, задние ножки — благополучие и пропитание, два изголовья — (саманы) бхадра и яждняяджния, продольные стороны — брихад и ратхантара, продольные нити — ричи и саманы, поперечные — яджусы, подстилка — стебель сомы, покрывало — удгитха, подушка — благополучие. На этом [ложе] сидит Брахман» (ср. такие ключевые слова, характерные и при описании barhís'a, как *prācīnātānāni*, *tiraścīnāni*, *upastaraṇam*, *upabarhaṇam*, *bṛhad* и др.). Указания на связующие, соединительные функции bráhman'a часты и в других текстах[94].

* * *

На предыдущих страницах была предпринята попытка показать, во-первых, сходства между barhís'ом и bráhman'ом и в лингвистическом, и в ритуальном, и в концептуальном планах и, во-вторых, параллели в фразеологии между *bráhman* 'молитвенная формула' и *bráhman* 'универсальный принцип'. В результате, кажется, можно с большим вероятием утверждать, что: 1) в ри-

туально-концептуальном плане bráhman должен представлять собой нечто сопоставимое (и, более того, аналогичное) с barhís'ом, точнее, некий вещественный атрибут жертвоприносительной церемонии; 2) *bráhman* в обоих своих основных значениях ('молитвенная формула' и 'универсальный принцип')[95] обладает общим запасом словоупотреблений, которые в силу своей конкретности ('тесать', 'поднимать', 'делать', связывать', 'верхний', 'нижний' и под.) позволяют думать о реконструкции предметного значения в комплексе *bráhman*.

Эти предположения подтверждаются анализом древнеиндийских текстов, в которых *bráhman* идентифицируется с мировым древом (arbor mundi). Ср.: *ity evaṃ hi āhorddhva-mūlam tripād brahma śākhā ākāśā-vāyv-agny-udaka-bhumyādaya eko' śvatthanāmaitad brahmaitasyaitat tejo asā ādityaḥ...* (Maitrī-Upan. VI, 4) «Ибо сказано так. Наверху [ее] корень — трехстопный bráhman, [ее] ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это bráhman, зовущийся единой смоковницей (*aśvattha*). И этот его жар — это солнце...»; *ūrdhva-mūlo' vāk-śākha eṣo' śvatthas sanātanaḥ, tad eva śukraṃ | tad brahma, tad evāmṛtam ucyate* (Kaṭha-Upan. III, 3, 1) «Наверху [ее] — корень, внизу — ветви, это вечная смоковница (*aśvattha*). Это чистое, это bráhman, это зовется бессмертным»[96]. Из этих отрывков с очевидностью следует, что bráhman'у соответствует тот вариант мирового древа, который обозначается как arbor inversa и упоминается начиная с ведийской эпохи. Ср.: *abudhné rā́jā váruṇo vánasyordhváṃ stū́paṃ dadate pūtádakṣaḥ nīcī́na sthur upári budhná eṣām antár níhitāḥ ketávaḥ syuḥ* (RV I, 24, 7) «Царь Варуна, обладающий чистыми помыслами, держит вверху в бездонном [пространстве] вершину дерева. Они обращены вниз, вверху их основание. Да будут укреплены лучи внутри нас»[97] (к отношению Варуны и bráhman'а ср.: *bráhmā kṛṇoti váruṇo.* RV I, 105, 15 — «Варуна творит bráhman'а»); ср.: «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» (AV II, 7, 3). Небесный *bráhman* и есть, по-видимому, arbor inversa, что следует из сопоставления уже приведенных примеров с такими, как: *tataḥ param brahma param bṛhantam* ⟨...⟩ *viśvasy aikam pariveṣṭitāram* ⟨...⟩ *yasmāt paraṃ nāparam asti kiñcit yasmān nāṇīyo na jyāyo' sti kiñcit. vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhati ekas tene' dam pūrṇaṃ puruṣeṇa sarvam* (Śvet.-Upan. III, 7—9) «Выше этого — bráhman, высший, великий ⟨...⟩ Единый, объемлющий вселенную ⟨...⟩ Выше которого ничего нет, меньше или больше которого ничего нет. Единый, он стоит словно древо, утвержденное в небе, этим пурушей наполнен весь этот [мир]»[98]. Наличие небесного и земного bráhman'а делает весьма вероятным предположение, что в отрывках RV X, 31, 7 и X, 81, 4[99] имеется в виду именно bráhman, который в других текстах отождествляется с деревом[100]. Разумеется, не исключено, что в целом ряде отрывков, где говорится о жертвенном дереве или столпе и

при этом сам bráhman не упоминается, следует видеть отражение представлений о bráhman'е [101]. Описание arbor inversa в самых разных традициях (включая сюда и древнеиндийскую) [102] обнаруживает столь большие сходства с характеристиками bráhman'а (по крайней мере в космологических описаниях), что не остается сомнений в их генетическом родстве. Показательны описания bráhman'а, в которых указываются те же самые границы мирового пространства, что и при изображении мирового древа: в е р х — н и з, п е р е д н я я грань — з а д н я я грань, п р а в а я сторона — л е в а я сторона. Соединение всех этих координат образует ц е н т р абсолютного мирового пространства и т р и основные оси — одну в е р т и к а л ь н у ю (т р е х ч л е н н у ю) и две г о р и з о н т а л ь н ы е, — образующие в сумме ч е т ы р е х ч л е н н у ю структуру. Таким образом, именно число с е м ь описывает и bráhman в целом (см. роль с е м и в характеристике «господина bráhman'а» Bṛhaspati-Brahmaṇaspati) [103], и структуру космоса во многих архаических традициях (наиболее классический пример — космология зуньи с выделением ч е т ы р е х стран света и т р е х точек по вертикали — зенит, центр, надир) [104]. В связи с многочисленными аналогиями, хорошо известными из архаических традиций, особое значение приобретают такие описания bráhman'а, как: «Поистине bráhman — это бессмертное, bráhman — в п е р е д и, bráhman п о з а д и, с п р а в а и с л е в а, он простирается в н и з и в в е р х; поистине — все это, величайшее» (Mund.-Upan. II, 2, 12) [105] или: «Это (бесконечное) в н и з у, оно н а в е р х у, оно п о з а д и, оно с п е р е д и, оно с п р а в а, оно с л е в а, оно — весь этот (мир). А теперь наставление о самом себе: я в н и з у, я н а в е р х у, я п о з а д и, я с п е р е д и, я с п р а в а, я с л е в а, я — весь этот (мир). А теперь наставление об Атмане: Атман в н и з у, Атман н а в е р х у, Атман п о з а д и, Атман с п е р е д и, Атман с п р а в а, Атман с л е в а, Атман — весь этот (мир)» (Chānd.-Upan. VII, 25, 1—2): *sa evādhastāt, sa upariṣṭāt, sa paścāt, sa purastāt, sa dakṣiṇatah, sa uttarataḥ, sa evedaṃ sarvam iti, athāto' haṃkārādeśa eva, aham evādhastāt, aham upariṣṭāt, aham paścāt, aham purastāt, aham dakṣiṇatah, aham uttarataḥ, aham evedaṃ sarvam iti, athāta ātamādeśa eva ātmaivādhastāt, ātmopariṣṭāt, ātmā paścāt, ātmā purastāt, ātmā dakṣiṇatah, ātmottarataḥ, ātmaivedaṃ sarvam iti* [106].

Описания такого рода нередки и в других традициях [107]. Весьма интересно, что в этом отрывке bráhman описывается как то, что моделирует о б ъ е к т и в н ы й и с у б ъ е к т и в н ы й аспект бытия. Эти же два аспекта моделируются и мировым древом. Если говорить о выражении субъективного аспекта, то ср., с одной стороны, хорошо известные случаи дублирования мирового древа образом гиганта, из частей тела которого создана вселенная (верх, низ, элементы ландшафта и т. п.), и, с другой стороны, распространенный мотив антропоморфного существа, находящегося на мировом древе [108] (ср., напри-

мер, висение Одина на Иггдрасиле как вариант шаманского действа, имеющего целью приобретение высшего знания)[109]. Поскольку конкретные способы выражения субъективного (человеческого) аспекта в мировом древе были рассмотрены в другом месте, здесь уместно лишь напомнить, что этот аспект передается вертикальной осью древа (или его вариантов), характеризующейся изменчивостью и динамичностью. Один из наиболее убедительных примеров — индейские тотемные столбы с находящимися на них антропоморфными фигурами. Сходное явление получило отражение не только в учении о bráhman'е и ātman'е, с разделением этих двух аспектов и их дальнейшим гипостазированием, но и в широко распространенном мотиве *bráhman*'а и *puruṣa*'и (ср. мировое древо и антропоморфное существо); ср. Chānd.-Upan. IV, 15, 1; IV, 15, 5; V, 10, 2; Bṛhad.-ār.-Upan. III, 9; Kaṭha-Upan. II, 2, 8; Maitrī-Upan. VI, 18; Mund.-Upan. II, 1, 10; III, 1, 3; Subāla-Upan. I, 1 и др. Весьма интересно, что знаменитый гимн, посвященный пуруше в Ригведе (X, 90), хотя и не содержит упоминаний о bráhman'е, (зато есть brahmán), но описывает пурушу, наделяя его характеристиками bráhman'а, на что, кажется, до сих пор не обращали внимания; ср.: он закрыл собой всю землю; властвует над бессмертием; растет благодаря пище; состоит из четырех частей[110], распростерся на запад и на восток (*sá jātó áty aricyata paścā́d bhū́mim átho puráḥ*); мотив жертвоприношения с участием богов; умащение жертвенным маслом; тема времен года[111]; barhís; рождение стихотворных размеров; превращение частей тела в элементы космоса; символика чисел (с е м ь и т р и) и т. п.

Одно из существенных доказательств изофункциональности bráhman'а и мирового древа можно видеть в том, что они одинаковым образом связаны с временем, а именно равны году[112]. В мировом древе, как, вероятно, и в bráhman'е, вертикальная ось моделирует отношение предшествования и следования, различая прошедшее, настоящее и будущее (ср. Kauṣ.-Upan. I, 1, 5 и др.). Горизонтальная плоскость с мировым древом в центре отражает циклические временны́е структуры, определяя направление движения по этой плоскости и единицы конкретных циклов (утро, день, вечер, ночь; весна, лето, осень, зима; четыре века и т. п.)[113]. Ср., с одной стороны, представление о годе как о г н е з д е bráhman'а[114] (ср. также выражение *bráhma parivatsarī́ṇam* — RV VII, 103, 8), а с другой стороны, такие загадки о времени, в которых год уподобляется дереву (или столбу, брусу и т. п.) с гнездами: *Стоит дуб, на дубу д в е н а д ц а т ь с у ч ь е в, на каждом сучке по ч е т ы р е г н е з д а...* или: *Лежит б р у с во всю Русь, и на том б р у с у д в е н а д ц а т ь г н е з д, и во всяком гнезде по ч е т ы р е я й ц а*, или: *Стоит с т о л б до небес, на нем д в е н а д ц а т ь г н е з д, в каждом г н е з д е по ч е т ы р е я й ц а, в каждом яйце по с е м и зародышев* и т. п.[115]

* * *

Выше говорилось о том, что тексты нередко сообщают о двух bráhman'ах. Иногда речь идет о небесном и земном вариантах мирового древа, в других случаях — о более абстрактных представлениях (причем число элементов может совпадать с числом уровней bráhman'а) [116]. Если вспомнить, что небесный bráhman (в отличие от земного), как и небесное мировое древо, обычно инвертирован (примеры см. выше), то возникает соблазн далеко идущего сравнения с рядом шаманских ритуалов, подобных эвенкийскому [117].

К востоку и западу от шаманского чума сооружались две галереи — *дарпэ* (прообраз верхнего мира, вершины реки) и *онанг* (прообраз нижнего мира, реки мертвых), тогда как сам чум символизировал средний мир, землю [118]. По краям дарпэ ставились кверху корнями и вниз ветвями столбы из молодых лиственниц (*нэлгэт*), изображавшие шаманское дерево верхнего мира, растущее аналогичным образом. По краям онанг ставились нэлгэт кверху ветвями и вниз корнями. Они изображали шаманское дерево нижнего мира. В других традициях шаманское дерево нижнего мира, напротив, изображалось инвертированным (ср. общий принцип описания нижнего мира как антимира) [119]. Существуют и иные варианты этого же представления, ср. пары типа «древо жизни» и «древо смерти», «древо добра» и «древо зла» [ср. использование этих образов в поздней религиозно-философской традиции: «Плохим деревом вы называете злую волю, а хорошим деревом — добрую волю» (Августин)], спаренные *тууру* у эвенков, двойные тотемные столбы у североамериканских индейцев и т. д. Эти варианты мотива двух деревьев (столбов и т. п.) интересны прежде всего ввиду возможности предполагать в них некую схему, связанную с рождением, продолжением рода, благополучием, причем эта схема принципиально дуальна [120]. В наиболее чистом виде такая схема выступает в тех традициях, где парные деревья состоят из мужского и женского деревьев (ср. также родовые деревья), моделирующих систему брачных отношений [121]. В качестве примера можно сослаться на широко распространенные у индейцев изображения родовых деревьев на женских свадебных халатах. Обычно это парные изображения в нижней части халата, по обе стороны от надреза, выполненные в духе крайнего маньеризма. С этими деревьями (*сикэ́ мо* 'деревья халата сикэ́') связываются представления о плодовитости женщин и о продолжении рода. Нанайцы полагали, что такие деревья росли на небе во владениях духа женского пола (*омсон-мама*). У каждого рода было свое дерево; в его ветвях плодились души людей, принадлежащих к данному роду [122]. У южных эвенков мужской (*оми*) и женский (*умысма*) духи обладали каждый особым деревом [123], на котором находились души неродившихся детей в виде птиц (в некоторых вариантах —

души животных)[124]. Если принять во внимание, что верхняя часть нанайского женского свадебного халата воспроизводит чешую дракона, а сзади на халате изображались два дракона — самец и самка[125], то станет еще более очевидным тот аспект мирового древа, который связан с рождением и плодородием.

В других работах было высказано предположение, что в известной мифологеме о брачных отношениях Солнца и Месяца и в образе мирового древа (особенно в его спаренном варианте) с двумя птицами на его вершине (или с солнцем и луной) отражено представление о брачных классах и о запретах на нарушение предписанных правилами отношений с целью предотвращения инцеста[126]. Вместе с тем ритуальный инцест продолжал рассматриваться как одно из наиболее действенных средств увеличения плодородия[127]. Так, в частности, обстояло дело в ведийской традиции; ср., с одной стороны, *ajāmi jāmyoḥ sacā* (RV V, 19, 4) «...die unter Geschwistern unerlaubt ist»[128], а с другой стороны, многочисленные примеры божественного инцеста в ведийской литературе, собранные И. Фишером. При этом стоит обратить внимание на то, что само творение — результат инцеста (ср. RV V, 42, 13 и др.), что именно божественные демиурги совершают инцест (Небо-отец, Тваштар, Агни, Индра) и, наконец, что инцест играет особую роль в жертвоприносительных церемониях[129]. В этой связи весьма показательна древняя версия, в которой содержится намек на то, что bráhman возник в результате мистического инцеста Неба-отца с Землей-дочерью: *pitā́ yát svā́ṃ duhitáram adhiṣkán kṣmayā́ rétaḥ saṃjagmānó ní ṣiñcat | svādhyò 'janayan bráhma devā́ vā́stoṣ pátiṃ vratapā́m nír atakṣan* (RV X, 61, 7) «Als der Vater seine Tochter besprang, vergoß er bei der Begattung Samen auf den Boden. Gutes im Sinn führend erzeugten die Götter einen Segen (bráhma) und bildeten (*atakṣan*) daraus Vāstoṣpati, den Gesetzhütter»[130]. Другой отрывок описывает, как после bráhman'a были порождены скот, растения, элементы земного ландшафта, основные объекты космоса[131]; ср. также уже упоминавшиеся представления о том, что bráhman дает потомство и богатство. Вместе с тем bráhman породил и различные элементы социально-мифологической организации (см. Bṛhad.-ār.-Upan. I, 4, 10—15)[132].

Как известно, в связи с bráhman'ом неоднократно упоминаются различные животные, которые находятся на нем или должны прийти к нему (бык, лошадь, птицы); см. об этом выше. Особое значение имеет образ птицы на barhís'e (или на védi). Ср.: *énī ta eté bṛhatī́ abhiśriyā hiraṇyáyī vákvarī barhír āśāte* (RV I, 144, 6; характерно, что речь идет о двух птицах) или: *haṅsáḥ śuciṣád vásur antarikṣasád dhótā vediṣád átithir duroṇsát...* (RV IV, 40, 5) «лебедь, находящийся в ясном (небе), Васу, находящийся в воздухе, хотар, сидящий на védi, гость, находящийся в доме...» (ср. параллелизм *haṅsáḥ śuciṣád* и *dhótā vediṣád*[133], закрепленный рифмой); ср. образ солярной птицы (*haṁsá*)[134] в связи с bráhman'ом в гимне, посвященном специально bráhman'у

в AV IV, 1, 2, а также постоянно в Упанишадах, например: *sarvājīve sarva-samsthe bṛhante asmin haṁso bhrāmyate brahmacakre* (Śvet.-Upan. I, 6) «В этом великом колесе bráhman'a, всеоживляющем, всеохватывающем, блуждает лебедь» [135], ср. также: Bṛhad.-ār.-Upan. IV, 3, 11—12 (*hiraṇmayaḥ puruṣa eka-haṁsaḥ*), или Kaṭha-Upan. II, 2, 2 (вариант RV IV, 40, 5) [136], или Śvet.-Upan. IV, 15 (*eko haṁso bhuvanasyāsya madhye, sa evāgnis* 〈...〉, *tam eva viditvātimṛtyum eti*, обычно то же говорится о bráhman'e), или Chānd.-Upan. IV, 7, 1—3 (*haṁsas te pādaṃ vakteti* 〈...〉; *bráhmaṇaḥ, saumya, te pādaṃ bravanītī*...). В связи с этими примерами следует напомнить о еще более убедительных фактах, относящихся в Ригведе к мировому древу, а в Упанишадах приуроченных, строго говоря, к теме bráhman'a. Ср.:

dvā́ suparṇā́ sayújā sákhāyā samānáṃ vṛkṣáṃ pári ṣasvajāte |
táyor anyáḥ píppalaṃ svādv átty ánaśnann anyó abhí cākaṣīti ||
. . . .
tásyéd āhuḥ píppalaṃ svādv ágre tán nón naśad yáḥ pitáraṃ ná véda ||
RV I, 164, 20, 22

«Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву.
Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду.
. . . .
На вершине этого дерева, говорят, есть сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает прародителя».

Символизм мирового древа здесь очевиден; в таком виде он отражен во многих текстах и в произведениях изобразительного искусства (о чем писалось в другом месте). Детали (например, возможность отождествления двух птиц с солнцем и луной [137]) в данном случае не очень важны [138]. Тот же самый образ возникает в Śvet.-Upan. IV, 6 (в почти дословном пересказе) с характерным продолжением: «На том же дереве — человек...» [139] и в Mund.-Upan. III, 1, 1 с тем же самым продолжением (2) и указанием на связь с bráhman'ом: «Когда видящий видит златоцветного творца, владыку, пурушу, источник bráhman'a, то 〈...〉 он достигает высшего единства» (3), «он — лучший из знатоков bráhman'a» (4) [140].

Таким образом, с bráhman'ом, как и с мировым древом и другими его заместителями, связаны птицы, крупный рогатый скот, лошади и люди (они же связаны и с barhís'ом). Эти объекты локализованы в разных частях мирового древа, что и объясняет семантику этих частей (птицы — в ветках, рогатый скот и/или лошади — по сторонам от ствола, человек часто совмещается с самим стволом), тогда как в связи с bráhman'ом перечисленные объекты упоминаются недифференцированно. Возможно, что дополнительная информация могла бы быть извлечена из сообщений о жертвенных столбах *vanaspati, yū́pa, aśvayūpa, svaru, sthūṇā* и под. Весьма характерные детали сообщаются, в частности, в RV III, 9—10:

haṁsā́ iva śreṇiṣó yātānāḥ śukrā́ vasānāḥ sváravo na ā́guḥ |
unnīyámānāḥ kavíbhiḥ purástād devā́ devā́nām ápi yanti pā́thah ||
śṛ́ṅgāṇīvéc śṛṅgíṇām sám dadṛśre casā́lavantaḥ sváravaḥ pṛthivyā́m |

«Словно гуси, летящие сомкнутыми рядами, жертвенные столбы, пышно убранные, пришли к нам.
Установленные певцами с восточной стороны [141], идут боги путем богов.
Жертвенные столбы с (их насаженными) верхушками, (установленные) на земле, похожи на рога рогатых (животных)».

Этот отрывок многими чертами напоминает описание bráhman'а (ср. *haṁsa, kavi, purastāt, devā devā́nām ápi yanti pā́thaḥ* и др.); тема рогов, видимо, может быть реконструирована и для bráhman'а — как на основании типологических параллелей культурно-исторического характера, так и на основании словоупотребления; ср. лит. *ragių balžẽnai* или наименование сошников плуга, прикрепленных к болозну, рогами [142]. Вместе с тем RV III, 8, 9—10 может рассматриваться как довольно точное изображение ритуальных конструкций, широко используемых в шаманских культурах. Лучший пример — долганские *былыт* 'облако', *олох* 'сиденье', *тӳспäт турӯ* 'непадающее стояние', являющиеся разновидностями шаманского дерева, расположенными на пути к Творцу. Одна из таких конструкций состоит из шеста, венчаемого плоскостью (из т р е х досок) в виде столешницы, на ней — деревянное изображение птицы, на шесте — т р и нарезки (ср. т р о й н о й bráhman), на задней и на передней гранях вырезаны ч е т ы р е человеческих лица; вся композиция состоит из д е в я т и таких шестов [143]. Более сложная конструкция состоит из ч е т ы р е х шестов, на которых лежит столешница с *тојон кӧтӧр* «господин птиц» (орел), пятый, самый высокий шест проходит через середину столешницы [144]; примерно то же самое, но в разъединенном виде (все шесты установлены порознь) представляет собой *тӳспäт турӯ* [145]. Наконец, очень интересен *олох* в виде доски, укрепленной на шесте; на доске охрой нарисован круг с двумя крестообразными диаметрами, выступающими далеко за пределы круга [146] (ср. barhís или védi с четырьмя косами, с одной стороны, и колесо bráhman'а [147] в связи с соответствующими параллелями [148], с другой стороны). Те же идеи передаются эвенкийскими двойными *туру*, соединяемыми наверху поперечиной, на которую ставили зооморфную и антропоморфную фигурки [149]; тотемными парными столбами (иногда с р о г а м и) типа тлингитских, на одном из которых помещалась фигура предка, на другом — животного (в частности, медведя) [150]; древнеегипетскими композициями со знаком объединения двух царств и двойными скипетрами [151] с птичьими изображениями; шаманскими жезлами и колотушками, венчающимися фигуркой орла (ср. сходным образом устроенные флюгеры) [152]; классической триумфальной аркой и т. д. Что касается последней, уместно сделать несколько замечаний, относящихся к ее интер-

претации. В другом месте говорилось [153], что, опираясь на описания истории развития этой конструкции [154], можно увидеть в триумфальной арке вырожденный вариант универсальной системы типа мирового древа. Весьма существенно, что триумфальная арка как ворота отделена от стен, а как пьедестал для конной фигуры имеет форму ворот. И то и другое само по себе довольно необычно или, во всяком случае, не очень целесообразно. Уже этих фактов, кажется, достаточно, чтобы не искать первоисточник классической триумфальной арки ни в воротах, ни в пьедестале. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что триумфальная арка помещалась обычно вне города, т. е. там, где появление ворот или пьедестала было бы, по-видимому, излишним. Наконец, согласно историческим источникам, первые арки не имели никакого отношения к триумфу; можно полагать, что их гонорифическая функция также не была первичной. Зато известны факты, заставляющие искать решение вопроса в ином направлении. К ним относятся, например, свидетельства о совершении магических ритуалов, сопровождающих жертвоприношение, вблизи арки. Материалы настенной живописи (в частности, на Фарнезинской вилле) изображают в связи с аркой статую быка или Фортуну между колонн. Если учесть, что классическая форма триумфальной арки [155] представляет собой сооружение из двух колонн, соединенных вверху чем-то вроде пьедестала, на котором находится конная статуя [156], то, принимая во внимание приведенные выше аналогии (особенно эвенкийские соответствия с фигурками коня, коровы или человека на *тууру*), целесообразно считать, что источником классической триумфальной арки была конструкция, также восходящая к одному из вариантов мирового древа. Эта гипотеза выиграет в правдоподобии, если вспомнить, что колонна функционально и формально (ср. моделировку кроны дерева капителями) представляет собой вариант дерева [157] (иногда эта связь подкрепляется настоящим деревом, высаживаемым около арки); что существует мифологема о коне или герое на коне в ветвях мирового древа; что соединение колонн служит опорой для конной статуи и местом, на которое складывались трофеи, и т. п.; ср. характерное описание арки *cum signis septem auretis et equis duobus* (Tit. Liv. XXVII, 3). Поскольку есть основания думать, что в ряде случаев триумфальной арке или двухколонному монументу предшествовала одиночная колонна с конной статуей, внимание должно быть обращено на конструкцию, восстанавливаемую в качестве источника одиночного bráhman'а. Вероятно, первые арки, строившиеся в качестве триумфальных, относились к тому времени, когда старые функции подобных сооружений были уже сильно трансформированы. Тем не менее классическая триумфальная арка (*arcus, porta triumphalis*) — архитектурное сооружение, являющееся высшим воплощением древнеримских представлений о военной и военно-политической славе, — позволяет реконструи-

ровать в качестве первоисточника конструкцию, сопоставимую с образом мирового древа. Хотя концепции *bráhman*'а и *porta triumphalis* противоположны друг другу, как те два града, о которых говорится в «De Civitate Dei» XIV, 28, их источник, видимо, един.

* * *

Все эти соображения, как и некоторые другие, не упомянутые здесь, позволяют предположить, что некогда и под bráhman'ом понималось особое сооружение, функционально тождественное мировому древу (одиночный bráhman) или спаренному его варианту (двойной bráhman). Между прочим, не исключено, что bráhman мог воплощаться в конструкции из двух или четырех[158] столбов или шестов, соединенных в своей верхней части перекладиной или чем-то вроде крыши, которая и несла на себе богов, героев и т. п.[159] Ср. постоянное выражение, обозначающее врата bráhman'а (*brahma-dvāram*, Maitrī-Upan. IV, 4; VI, 28 и др., а затем и град bráhman'а, обитель bráhman'а, путь bráhman'а и т. п.) или *devīr dvārah̦* 'божественные двери, врата'. Четверичность реконструируемого bráhman'а может объяснить, почему именно bráhman, как и мировое древо в других традициях, используется для разного рода четверичных классификаций, которые в Упанишадах были почти столь же разветвлены и употребительны, как и в древнем Китае. С помощью четырехчастного bráhman'а классифицировались не только страны света, но и временны́е отрезки, элементы космоса, небесные тела, стихии, вещества, внутренние состояния человека, части тела и т. д.[160] Таким образом, через bráhman'а не только описывался мир, но и ставились в связь разные аспекты описания макрокосма и микрокосма. Вместе с тем четверичность bráhman'а позволяет поставить вопрос (его решение здесь не предлагается) о других четверичных структурах со сходной функцией — начиная от царского трона с четырьмя ножками[161] до четырехстороннего храма или священного града в форме квадрата[162]. Во всяком случае, структура ступы в Санчи, особенно ее четырех врат с соответствующими изображениями (боги, люди, птицы, копытные, демоны; солнце, луна), членением колонн и их соединений, а также символикой составных элементов[163], вызывает мысль о близкой связи с конструкциями типа bráhman'а[164].

Если высказанные выше соображения верны, то *bráhman*'ом первоначально могло называться именно такое ритуальное сооружение. По основному действию ритуала — укреплению, установлению, поднятию, соединению или чему-то подобному (ср. восстановление шаманского дерева) — вся церемония могла получить название *bráhman*'а[165], а жрец — *brahmán*'а (типологические параллели такого рода довольно часты, ср. в христианской тради-

ции: к р е с т, к р е щ е н и е, к р е с т и т е л ь и т. п.)[166]. Помимо этого название *bráhman* (или *bráhmāṇi*) могла получить словесная часть ритуальной службы, синхронизированная с основными действиями, связанными с bráhman'ом-конструкцией. Нужно считать установленным, что эта словесная часть — г о в о р е н и е о bráhman'е или вокруг bráhman'а[167] (ср. умирание вокруг bráhman'а-Ait.-Brahm. VIII, 28), носившее название *brahmódya* или *brahmavadya*[168], заключалась в постановке вопросов в виде загадок об основных элементах космоса и ответах на эти вопросы (в этом активно участвовал жрец — brahmán)[169]. Такие вопросо-ответные прения носили институализированный характер и по сути своей были, так сказать, «состязаниями о Брахмане», во время которых порождался соответствующий текст (см. об этом в другом месте)[170]. Раньше было показано, что тексты такого рода в других традициях связывались именно с мировым древом. Поэтому brahmódya в ведийском ритуале, относимом к bráhman'у (также и при aśvamedha, ср. Vājasaneyi-Saṃhitā), косвенным образом дополнительно свидетельствует в пользу основной идеи этой статьи — принадлежности bráhman'а к одному из многочисленных вариантов мирового древа. Если последовательно исходить из этого предположения, то многие сложности и противоречия в интерпретации описаний bráhman'а устраняются сами собой, а другие приобретают значительно менее безнадежный вид, чем при прежних интерпретациях. Наконец, собственно языковые данные и фразеология, связанная с bráhman'ом, может быть, надежнее, чем все другие аргументы, говорят в пользу предлагаемого здесь решения. И еще одно соображение заслуживает быть подчеркнутым: тексты *брахмодья*, независимо от явленных в них конкретных образов, суть рассказ о Брахмане, но такой рассказ, который, развертываясь через ряды загадок и ответов на них, обучает слушателя, постепенно вводя его в смысл Брахмана, приобщая к нему. Все, что есть в мире космически-отмеченного, т. е. единственно важного и сакрального, дается через описание Брахмана, который тем самым оказывается не только темой, объектом описания, но и его (описания) ф о р м о й, о р г а н и з у ю щ и м п р и н ц и п о м т е к с т а. Организация **мира** ставится в соответствие организации **текста**, ибо мир и текст в свете учения о Брахмане **едины**. И последнее: став элементом текста, его spiritus movens, Брахман как бы обретает и «атманическую» функцию, выступая в отношении и читателя текста и его слушателя как некое *Я*, субъект соответствующих действий.

П р и м е ч а н и я

[1] См., например: *С. Радхакришнан*. Индийская философия. Т. I. М., 1956: 135—143; Т. II. М., 1957: 478—487; ср. также соответствующие разделы: *P. Deussen*. Die

Philosophie der Upanishads. Leipzig, 1919; *S. Dasgupta.* A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1922; Vol. 2. 1932; *P. Masson-Oursel.* Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. Paris, 1923; *A. B. Keith.* The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, 1925; *S. Ch. Chakravarti.* The Philosophy of the Upanishads. Calcutta, 1935; *H. Glasenapp.* Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart, 1949; *W. Ruben.* Geschichte der indischen Philosophie. Berlin, 1954; *E. Frauwallner.* Geschichte der indischen Philosophie. Bd. 2. Salzburg, 1956; *G. Tucci.* Storia della filosofia indiana. Bari, 1957; ср. также: *C. Kunhan Raja.* Some Fundamental Problems in Indian Philosophy. Madras, 1960; *Sharma Ch.* Critical Survey of Indian Philosophy. London, 1964; *R. C. Pandeya.* Panorama of Indian Philosophy. Delhi, 1966; *Gopi Nath Kaviraj.* Aspects of Indian Thought. Delhi, 1966; *Sw. Narayananda.* Brahman and the Universe. Delhi, 1979 и др.

[2] Ср.: «Поистине имя этого Брахмана — "сатиям" — [действительное]» (Chānd.-Upan. VIII, 3, 4), или: «Кто знает, что Брахман — действительный...» (Taitt.-Upan. I, 2), или: «Это было тем, действительным. Кто знает это ⟨...⟩ существо как действительного Брахмана, тот приобретает эти миры ⟨...⟩ Ибо Брахман [есть] действительное» (Bṛhad-ār.-Upan. V, 4) и др.

[3] Ср. уже в RV I, 152, 5: *acittaṃ brahma jujuṣur yuvānaḥ* «непостижимому брахману радовались юные (sc. боги)» (Geldner — «unbegriffen»; ср. *L. Renou.* Sur la notion du brahman // JAs. T. 237. Fasc. 1. 1949: 12: «la formulation inaccessible à l'intelligence [commune]», собственно, собрание загадок космологического содержания), ср. также *asama* 'несравнимый' (VII, 43, 1; X, 89, 3), *ajara* 'неизменный' (III, 8, 2), *anatiabhuta* 'непревзойденный' (VIII, 90, 3) — все в связи с *bráhman.* Но особенно многочисленны и показательны примеры апофатического определения брахмана в Упанишадах. Вот ряд иллюстраций: «непреходящий» (Kaṭha-Upan. I, 3, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Mund.-Upan. II, 2, 2; Brahmab.-Upan. 16; Kaiv.-Upan. 8), «бесконечный» (Taitt.-Upan. I, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Maitrī.-Upan. VI, 28; Brahmab.-Upan. 9; Kaiv.-Upan. 6; Chānd.-Upan. IV, 6, 3—4), «бессмертный» (Chānd.-Upan. IV, 15, 1; VIII, 3, 4; VIII, 7, 4; VIII, 11, 1; VIII, 14, 1; Kaṭha-Upan. II, 2, 8; II, 3, 1; Maitrī.-Upan. II, 2; IV, 6; VI, 24; VI, 27; VI, 35; Mund.-Upan. II, 2, 12; Māhānār.-Upan. I, 14; Kaiv.-Upan. 6), «невоплощенный» (Maitrī-Upan. VI, 3), «непроявленный» (Maitrī-Upan. VI, 22; Kaiv.-Upan. 6), «немыслимый» (Brahmab.-Upan. 6), «непостижимый» (Kaiv.-Upan. 6), «неизмеримый» (Brabmab.-Upan. 9), «неизменный» (Brahmab.-Upan. 8, 9), «незапятнанный» (Brahmab.-Upan. 8), «несотворенный» (Chānd.-Upan. VIII, 13, 1), «нерожденный» (Maitrī-Upan. VI, 28), «безначальный» (Brahmab.-Upan. 9), «лишенный образа» (Kaiv.-Upan. 7), «лишенный причины и подобия» (Brahmab.-Upan. 9), «не имеющий частей» (Brahmab.-Upan. 8), «бестелесный» (Maitrī-Upan. IV, 6, 27, 28), «свободный от грехов» (Chānd.-Upan. VIII, 4, 1), «свободный от приверженности» (Brahmab.-Upan. 6), «бесстрашный» (Chānd.-Upan. IV, 15, 1; VIII, 3, 4; VIII, 7, 4; VIII, 11, 1; Maitrī-Upan. II, 2), «безгласный» (Chāind.-Upan. III, 14, 4), «безразличный» (Chānd.-Upan. III, 14, 4), «бездыханный» (Maitrī-Upan. VI, 28) и др. Показательно, что многие из этих эпитетов определяют в буддийских текстах понятие *нирвана,* в некоторых отношениях близкое к брахману, ср. «бессмертная», «несозданная», «непогибающая», «бесконечная», «нерожденная», «бесстрашная» и т. п. (ср. также описание дао в «Дао-дэ-цзин» XIV, весьма близкое к определениям bráhman'а). Заслуживает внимания еще один случай переклички меж-

ду концепцией bráhman'а и буддизмом. Речь идет о том, что *buddha-* в сакском языке Тумшука передается словом *bārsa* , *bārza*, а в языке Хотана — *balysa*. И то и другое восходит к др.-иран. **braz- / *barz-* (ср. др.-инд. *brah-*), отраженному и в др.-перс. *brazmaniya*. См.: *H. W. Bailey*. Saka **barza-* // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968: 53—58.

[4] К тому же в конечном счете сводится интерпретация др.-перс. *brazman-* Хеннингом (см. ниже).

[5] См.: *L. Renou*. Op. cit. // JAs. 1949. T. 237. Fasc. 1: 7—8.

[6] Ср. сходные отношения *yáśas* «слава» (ср. р.) — *yaśás* «исполненный славой» (м. р.), **dā́tar* «даяние» (ср. р.) — *dātár* «даятель» (м. р.); ср.: *Th. Burrow*. She Sanskrit Language. London, 1955: 118—120; характерно, что в хеттском имена на *-tar-* только среднего рода (абстрактные понятия). Отношение семантической производности отмечено в AV X, 7, 24, где говорится, что знающий bráhman'а становится brahmán'ом. Подробнее об отношении *bráhman* : *brahmán*: *L. Renou*. Sur la notion...: 16 и сл.

[7] См.: *P. Thieme*. Brahman // ZDMG. 1952. Bd. 102: 91—129. Ср. также *C. D. Sharma*. Concept of Brahman in the Ṛgveda // World Sanskrit Conference. Summaries of Papers. Paris, 1977: 25 и др.

[8] См.: *M. Haug*. Über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *brahman*. Berlin, 1868. (ср. еще ранее мнение Т. Бенфея, высказанное им в 1848 г. в словаре к изданию Самаведы); *J. Charpentier*. Brahman, eine sprachwissenschaftlich-exegetischreligionsgeschichtliche Untersuchung. I—II. Uppsala, 1932. (ср. критику: *H. W. Bailey* // BSOS. Vol. 7. 1934: 403—404); *W. Koppers*. Das magische Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen // Mélanges de linguistique et de philology offerts à J. van Ginneken. Paris, 1937: 149—155; *S. F. Michalski*. Brahman dans le Ṛgveda // AOr. 25. 1957: 388—404; ср. также: *M. Mayrhofer*. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindishen. Lief. 14. Heidelberg, 1960 (далее — *Mayrh.*): 455.

[9] См.: *H. Willman-Grabowska*. Sl. *blazina*, av. *barəziš*, skr. *barhiḥ* // Symbolae grammaticae in honorem J. Rozwadowski. II. 1928: 167—174 (сходные сопоставления встречались и раньше).

[10] См.: *Г. Куликовский*. Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898: 5; Словарь русских народных говоров. Вып. 3. Л., 1968: 76.

[11] См.: *J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki*. Słownik języka polskiego. T. 1. Warszawa, 1952: 177; *J. Karłowicz*. Słownik gwar polskich. I. Kraków, 1900: 93 (ср. *błozno* «обод колеса»); ср. также: *A. Brückner*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957: 31—32.

[12] См.: *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 1. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967: 44; *F. Lorentz*. Pomoranisches Wörterbuch. Bd. I. Berlin, 1958: 41.

[13] *B. Sychta*. Słownik...: 45.

[14] См.: Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања. I. Скопје, 1961: 37.

[15] См.: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika Jugoslovenske Akademije znanosti i umjetnosti. Dio I. Zagreb, 1880—1882: 427 и сл. (с подробной документацией).

[16] См.: *M. Pleteršnik*. Slovensko-nemski slovar. I. Ljubljana, 1894: 32; Slovenski pravopis. Ljubljana, 1962: 134.

[17] См.: Lietuvių kalbos žodynas. I. A—B. Vilnius, 1968: 627—628 (с многочисленными примерами).

[18] См.: *K. Mülenbachs (J. Endzelīns).* Latviešu valodas vārdnīca. I. sējums. Rīgā, 1923—1925: 260—261, 254—256; см. также *A. Bielenstein.* Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten. I—II. St.-Pbg., 1907—1918.

[19] См.: R. Trautmann. Die altpreussischen Sprachdenkmäler. Göttingen, 1910: 310, 402.

[20] Факты других индоевропейских языков (прежде всего германских и кельтских) оставлены пока в стороне, поскольку в них отмечены или несколько иной круг значений, или отличное словообразовательное оформление.

[21] Иногда оба круга значений представлены в языке одним и тем же словом (ср. словенск. *blazína*).

[22] Ср., например, хет. GIŠ*šarpa-* 'дерево' (растение и материал), но KUŠ*šarpa-* 'подушка' (из кожи). См.: *J. Friedrich.* Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952: 187.

[23] Одним из указаний на верность сделанного предположения может служить мансийская загадка «Головная подушка человека. — Ответ: балка (стропила) дома», где *подушка* и *балка* синонимичны. См.: *J. Schellbach.* Das wogulische Rätsel. Wiesbaden, 1959: 61 (5.11, 6.1).

[24] См.: *Ч. Х. Бакаев.* Язык азербайджанских курдов. М., 1965: 193 (косв. форма — *бельш*); ср. *балгй* в говоре туркменских курдов (*Idem.* Говор курдов Туркмении. М., 1962: 204).

[25] См.: *В. И. Абаев.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л., 1958: 241—242 (любопытно, что в истории этого слова с уверенностью реконструируется стадия **balz-*, формально напоминающая балто-славянскую форму).

[26] О трех последних формах см.: *В. С. Соколова.* Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л., 1967: 38 и 59.

[27] См.: *W. B. Henning.* The Khwarezmian Language // Zeki Velidi Togan'a armagan. Istanbul, 1955: 14.

[28] См.: *G. Morgenstierne* // NTS. V. 1932: 41.

[29] Наряду с перечисленными существуют и другие примеры, которые или отличаются по значению (ср. шугн. *barzīń* 'обертка', 'оболочка', ср. *barzīń čīdōẃ* 'заворачивать', 'обматывать'; см. *И. И. Зарубин.* Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960: 104), или недостаточно ясны (ср. ягноб. *wę́yna*, *wíyna* «Prangos Pabularia L.» — название наиболее распространенной в Ягнобе сенокосной травы; см.: *М. С. Андреев, Е. М. Пещерева.* Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем и А. К. Писарчик. М.; Л., 1957: 351). Ср. также производные, например авест. *barᵊziš.(ha)vant-* при вед. *barhíṣmant-*.

[30] Впрочем, оба контекста, в которых встречаются эти слова в Ригведе, достаточно характерны, ср. *kṣā́ṃ dāsā́yopabárhaṇīṃ kaḥ* (I, 174, 7) «сделай землю подушкой для Дасы»; *cíttir ā upabárhaṇaṃ cákṣur ā abhyañjanaṃ dyaúr bhūmiḥ kóśa āsīd yád áyāt sūryā́ pátim* (X, 85, 7) «познание было подушкой, глаз — мазью (украшением); небо, земля были ларем, когда Сурья поехала к супругу».

[31] Против этого сравнения — *W. Neisser.* Vedica // ZII. 1927. 5: 286 и сл., а в последнее время — *W. Henning.* Brahman // TPS. 1945: 116 и сл.; *J. Gonda.* Notes on Brahman. Utrecht, 1950: 5 и сл. Недавно была предложена новая этимология *bráhman* — из и.-евр. **bhrég'h-mn̥-*, от глагола **bhrégheti* 'пускать ветры', 'портить воздух' (ср.

др.-ирл. *braigid* '*farts*' < кельт. **bregeti*) — при понимании *bráhman* как дух ('spirit', 'pious effusion'), см. *Kim McCone*. Varia. II. 1. Old Irish BROIMM 'fart', Skr *Bráhma*. Eriu, 1995. Vol. 36: 169—171 (здесь же анализ других этимологий слова *bráhman*).

[32] Об иран. **brazman-* и его продолжателях см. далее.

[33] См.: *J. Gonda*. Notes on Brahman; предполагается, что первоначально *bráhman-* означало 'жизненная сила', 'мана'; другой вариант — 'Gestaltungsform'; см.: *H. Lommel* // Oriens. Vol. 7. 1954: 160—162 (рецензия на исследование Гонды).

[34] *Mayrh*.: 454, указывает семантическую параллель к **bhergh'-* : *bráhman* — лат. *augere* 'увеличивать', 'содействовать росту' : лтш. *augums* 'Form', 'Gestalt' (см.: *P. Thieme. Brahman*: о значении *bráhman*). Характерно, что в старой иранской традиции неоднократно подчеркивается возрастание, увеличение, расширение фарна/фарра (ср. авест. *x^{v}arənah*) или его участие в этих действиях, ср. *ut-aš pad x^{v}arrah frāx^{v}ēnīt zamīk*... (DkM. 593, 17) «этим x^{v}arrah он расширил землю...» и под.

[35] См.: JRAS. 1958: 46. Ср. также варианты *Bṛhaspati-*; *Brahmaṇaspati-*.

[36] С иными детерминативами ср. гот. *blōtan* 'σέβεσθάι λατρεύειν' (*-d-*) или мессап. *blavit* (PID. II. 619. № 10: *blavitagolzei*) 'er betet an, bietet dar'; см.: *V. Pisani*. Zu einigen messapischen Inschriften // Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 100. 1957: 240 (из **bhlā[w]-*; *-u̯-*).

[37] См. *бóлозень, бóлезень, болозняк* 'желвь, мозоль, сухая или кровяная, набитая обувью, либо работою, на руках' (*Даль* I. S. v. *боль*); см. также: Словарь русских народных говоров. Вып. 3. М., 1968: 76; *Г. Куликовский*. Словарь...: 5. К этимологии — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964: 188; H. Petersson. Baltisches und Slavisches // Lunds Universitets Årsskrift. NF, 1916. Afd. 1. Bd. 12. № 2: 25.

[38] Образованиям на *-men-* посвящена работа: *Ю. В. Откупщиков*. Индоевропейский суффикс **-men-* / **-mon-* в славянской топонимике (Происхождение названия оз. Ильмень) // *Ю. В. Откупщиков*. Из истории индоевропейского словообразования. Л., 1967: 252—271. К сожалению, автор не остановился на вопросе совместной встречаемости элементов *-men-* и *-n-*, которая характеризует архаический словообразовательный пласт не только в славянском, но и в балтийском; ср. лит. *mažena* || **mažuo* (из *mažmuo*), **rudena* || *ruduo* (из **rudmuo*) и др. На основании соотношения типа *stam̃bena* — *stambùs* и *smùlkmena* — *smùlkus* можно предположить образование типа **stambmena* (ср. варианты на *-men-* : *-n-* : *-u-* в славянском); ср. также *malkmena* — *malkna* и др. См.: *P. Skardžius*. Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943: 233; *F. Specht* // KZ. Bd. 59. 1932: 242. О *-men* в связи с *bráhman* см.: *J. Haudry*. Le suffixe indo-européen *-men-* // BSL. T. 67 (1). 1972: 109—137. При предположении о включении др.-инд. *bṛhant-* в отношение к *bráhman* следует вспомнить и этимологически связанное с *bṛhánt-* хетт. *parkuš* 'высокий' (т. е. *-men-* : *-nt-* : *-u-*).

[39] Ср. еще RV I, 108, 4; I, 142, 5; I, 177, 4; I, 188. 4; II, 3, 4; II, 11, 16; III, 35, 7; III, 41, 2; IV, 6, 4; V, 18, 4; V, 26, 8; VI, 63, 3; VI, 67, 2; VII, 43, 2; VIII, 45, 1; VIII, 93, 25; IX, 5, 4; X, 52, 6.

[40] Ср. ст.-слав. **стелѭ** (Супрасльск. ркп.), στέγω, *tectum* (при авест. *upastərəna-* 'коврик').

[41] См.: *C. Pascal*. De lectisterniis apud Romanos // Rivista di filolog. Vol. 22. 1893: 270—340; ср. *lectisterniātor* 'тот, кто раскладывает подушки на обеденных ложах'; ср. также лат. *sternĕre* в значении 'покрывать' (*lectulos pelliculis*) в связи с та-

кими примерами, как хотан.-сакс. *vūḍa-, ūḍa-* 'покрытый' (из **bṛžda-*; ср. также рушан. и хуф. *way bēr ar čod wúδam* 'постелем ему постель в доме', *bēr wuδdṓw, loqḗn wuδdṓw...* 'стелить постель'; см.: *В. С. Соколов*. Рушанские и хуфские тексты и словарь. М.; Л., 1959: 143 и 280), осет. *æmbærzun* 'покрывать', где обнаруживаются следы и.-евр. **bherg'h-*; см.: *H. W. Bailey*. TPS. 1954: 133; *W. B. Henning*. Handbuch der Orientalistik. Abt. I. Bd. IV/I. Leiden; Köln, 1958: 140; *В. И. Абаев*. Историко-этимологический словарь... I: 137—138; *É. Benveniste* // BSL. T. 52. 1956: 11 (= Études sur la langue ossète. Paris, 1959: 12); *Mayrh*: 14. P. 416. Вместе с тем заслуживают внимания и такие употребления лат. *sternĕre*, при которых возникают значения 'покрывать попоной', 'седлать' (*equi strati*), ср. лит. *bal̃nas, bal̃gnas* (у Бреткуна), прусск. *balgnan* 'седло', 'сиденье' (ср. также лит. *bal̃nas* 'отвал плуговой', позволяющее установить связь со славянскими и балтийскими наименованиями частей плуга от корня **bhelgh*, восходящее к и.-евр. **bhelgh-* 'набухать', 'вспухать', (ср. др.-ирл. *bolg, bolgaim*, галльск. *bulga*, гот. *balgs*, др.-в.-нем. *belgan* и т. п.), параллельному **bhelg'h-*, о котором см. выше. О значении 'место для сидения' в словах этого корня см. далее.

[42] См.: *L. R. Palmer* // Gnomon. 1960. 32: 198 и сл.; ср. также: *G. Dumézil*. Remarques sur le «ius fetiale» // REL. 34. 1956: 106 и сл.; *P. Thieme*. Vorzarathustrisches bei den Zarathustrien und bei Zarathustra // ZDMG. Bd. 107. 1957: 71 и сл.; *K. Strunk*. Ai. *stīrṇá- / stṛta-* : gr. στρωτός / στρατός // MSS. 17. 1964: 104; *R. Schmitt*. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967: 249—250; *Mayrh*.: 372, 415.

[43] Впрочем, допустима и мена, ср. **ložiti*, с одной стороны, и имена типа с.-хорв. *простѝра* 'одеяло', 'подстилка', *простѝрāч, прòстирка* 'ковер (на котором спят)', 'подстилка' (ср. также лат. *strāmen* 'подстилка из соломы', *storea* 'одеяло', 'циновка', 'рогожа', *torus* 'ложе', 'постель' и др.) — с другой стороны. Однако сочетания типа **leg'h-* (**legh-*) (глагол) и **ster-* (прямой объект) едва ли могут быть отнесены к достаточно древней эпохе. Вместе с тем нет оснований исключать такие сочетания, как **ložiti balzĭnǫ* (для праславянского).

[44] Ср. отчасти RV V, 29, 15, где сочетаются мотивы *bráhman*'а и «вытесывания» колесницы (*rátham* ⟨...⟩ *atakṣam*). Ср. употребление *takṣ-* в сочетании с *stóma, vā́c, dhī́, mánman, mántra, vácas*. Об и.-евр. **u̯eku̯os & *tek's* — для обозначения поэтического творчества см.: *M. Durante*. Ricerche sulla preistoria dela lingua poetica Greca. La terminologia relativa alla creazione poetica // Atti della Academia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII. Vol. 15. 1960: 237 и сл.; *R. Schmitt*. Dichtung...: 296 и сл.; ср.: *Pindar*. Pyth. 3, 112—114:

Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπηδόν', ἀνθρώπων φάτις,
ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοί
ἅρμοσαν, γιγνώσκομεν...

[45] Ср. хотя бы русск. *блажéти* 'сходить с ума' — словенск. *blaznéti*, то же; употребление в разных славянских языках *blaz-* и *blaž- / blož-* в значениях: 1) проказы, шутки, 2) нежности, ласки, 3) недостатка в умственном или психическом отношении, 4) речевой деятельности (часто в усилительном или отрицательном смысле) и т. п.

[46] См.: *Г. Куликовский*. Словарь...: 4.

[47] См.: Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. I. Свердловск, 1964: 46; Словарь русских народных говоров. Вып. 2. М.; Л., 1966: 313—314; к семантике ср., в частности, русск. *блазнить* 'м о з о л и т ь глаза' (314) при *бóлозень* 'мозоль'.

[48] См.: Lietuvių kalbos žodynas. T. I: 627—628.

[49] Около 140 раз слово *barhís* встречается в Ригведе (там же отмечены *barhiṣad*, *barhiḥ-ṣṭhā*, *barhiṣmat* и *barhiṣía* — около полутора десятков раз), отмечено оно также в Taitt.-Saṃh. (VI, 2, 4, 5), Vājasan.-Saṃh. (II, 1; XVIII, 1 и др.) и т. д. См.: *A. A. Macdonell, B. Keith*. Vedic Index of Names and Subjects. Vol. II. Delhi; Varanasi; Patna, 1958: 61.

[50] Кстати, *védi* и *barhís* в текстах часто заменяют друг друга. Во всяком случае, *barhís* нередко описывается подобно *védi*. Характерно, что в Ригведе слово *védi* встречается лишь девять раз (и дважды *védi-ṣád*), тогда как, например, в текстах, описывающих ашвамедху, *védi* решительно преобладает в частоте употребления над *barhís*. Следует заметить, что лишь однажды в Ригведе *barhís* и *védi* соседствуют в одном стихе, ср.: *déva barhir várdhamānaṃ suvī́raṃ stīrṇáṃ rāyé subháraṃ védy asyā́m* (RV II, 3, 4) «божественный *barhís* возрастающий, героев [несущий] к богатству, прекрасную ношу [несущий], распростерт на этом *védi*». О *védi* см. *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. Др.-инд. *védi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение» // История и языки Древнего Востока: Памяти И. М. Дьяконова. СПб., 2002: 79—91.

[51] См.: The Text of the White Yajur Veda / Translated by R. T. H. Griffith. Benares, 1899; ср. также: Das Śrautasūtra des Āpastamba / Übersetzt von W. Caland. Amsterdam, 1910 (ср. издание Āpastambaśrautasūtra / Hrsg. von R. Garbe. Calcutta, 1882 [«Bibliotheca Indica». Vol. 21]); Kātyāyanaśrautasūtra / Hrsg. von A. Weber. 1856. Соответствующие данные см. в кн.: *P.-E. Dumont*. L'aśvamedha. Desciption du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra). Paris, 1927: XXXV (план) и 13, а также: *Shrikrishna Bhawe*. Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939 (= Bonner Orientalistische Studien. H. 25); *W. Kirfel*. Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien. Bd. 7. 1951: 39—50; *E. Mayrhofer-Passler*. Haustieropfer bei den Indo-Iraniern und der anderen indogermanischen Völkern // AOr. XXI. 1953, и отчасти: *A. Weber*. Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // Indische Streifen. Berlin, 1868: 54 и сл.

[52] П р я м о у г о л ь н а я форма *védi* в сочетании с более чем вероятной к р у г л о й формой земного огня на *barhís*'е в точности отвечает тем же структурам в древнем Риме и древней Греции (при этом существенно, что круг лежит в н у т р и прямоугольника). См.: *G. Dumézil*. La religion romaine archaïque. Paris, 1966: 309—311; *J.-P. Vernant*. Mythe et pensée shez les grecs. Études de psychologie historique. Paris, 1969: 97 и сл., а также: *В. В. Иванов*. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969: 63—64.

[53] Ср.: *iyám védiḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ ayáṃ yajñó bhúvanasya nā́bhih* (RV I, 164, 35) «Этот алтарь — крайний предел земли; эта жертва — пуп вселенной». Ср. I, 164, 34, где поставлен соответствующий вопрос. Ср. также: *kó asyá veda bhúvanasya nā́bhiṃ* ⟨...⟩ *védāháṃ bhúvanasya nā́bhiṃ* (Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—60) «...кто знает пуп этого мира ⟨...⟩ я знаю пуп мира»; *pṛcchāmi yátra bhúvanasya nābhiḥ* ⟨...⟩ *ayáṃ y a j ñ ó bhúvanasya nābhiḥ* (там же, XXIII, 61—62) «...я спрашиваю, где пуп мира ⟨...⟩ эта ж е р т в а — пуп мира», что в точности соответствует круглому очагу Гестии, рассматриваемому как «пуп», посредством которого дом укоренен в земле; сам же

«пуп» — символ неизменяемости, постоянства, устойчивости, см.: *J.-P. Vernant*. Mythe et pensée...: 99.

[54] См.: *J. Auboyer*. Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. Paris, 1949: 61 и сл.; *Б. Л. Огибенин*. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М., 1968: 59; *Idem*. Structure d'un mythe cosmogonique dans le Ṛgveda. The Hague — Paris, 1973.

[55] См.: *P.-E. Dumont*. L'aśvamedha...: XXXV и 72 и сл.

[56] Ср. названия *agnikṣetra* — *saptavidha* или *saptapuruṣa*, подчеркивающие ее семичленность. По Катьяяне, *agnikṣetra* должна быть двойной (*dviguṇa*) или тройной (*triguṇa*). Судя по Шатапатхабрахмане, *agnikṣetra* может быть только тройной (при этом *agnikṣetra* оказывается состоящей из 21 части — *ekaviṃśatividha*, ср. число *yūpa*).

[57] Не исключено, что (хотя бы косвенно) этот же мотив отражен в I, 144, 6: *énī ta eté bṛhatī́ abhiśríyā hiraṇyā́yī vā́kvarī barhír āśāte* «diese beiden bunten, hohen, bevorrechteten, goldnen, beschwingten sind zu dir auf das Barhis gekommen» (обычно трактуется как описание Ночи и Утра или, следуя Саяне, Неба и Земли; следует напомнить об образе двух птиц в связи с териоморфной символикой Солнца и Месяца, соответственно Утра и Ночи); ср. также: VI, 12, 1.

[58] Ср.: I, 12, 4; I, 26, 4; I, 44, 13; III, 13, 1; III, 14, 2; III, 24, 3; VII, 11, 2; VII, 91, 4; VIII, 28, 1 и др. (обращение ко всем богам, различным группам их, наконец, к отдельным богам с предложением сесть на *barhís* и принять жертву).

[59] Ср.: *gharmā́ sámantā trivṛ́tam vy ā̆́patus* (X, 114, 1) и аналогичный мотив т р о и ч н о с т и *barhís*'а, ср.: *triṣadhasthé barhíṣi viśvavedasā mádhvā yajñám mimikṣatam* (I, 47, 4); *yásya tridhā́tv ávṛtam barhís tasthā́v ásaṃdinam* (VIII, 102, 14).

[60] Впрочем, есть и другой вариант решения – интерпретация X, 114, 3 как описания *barhís*'а (а не *védi*).

[61] *ā́ bhándamāne úpāke náktoṣā́sā supéśasā yahvī́ ṛtásya mātárā sīdatām barhír ā́ sumat*; ср. *supéśā* в X, 114, 3. О теме Ночи и Дня в этой связи см. выше.

[62] *barhír na āstām áditiḥ suputrā́ svāhā devā́ amṛ́tā mādayantām.*

[63] К мотиву «давильные камни и *barhís*» см.: RV III, 41, 2; VI, 63, 3; X, 35, 9 и др.; о «*védi* и давильных камнях» см.: V, 31, 12; VII, 35, 7.

[64] Ср. сажание в Риме невесты на камень, изображающий фаллос Приапа, а также многочисленные примеры такого рода в этнографической литературе.

[65] См.: The Śatapathabrānmaṇa translated by Julius Eggeling. Pt. 1. Oxford, 1882: 63 (= SBE. Vol. XII). Понимание очага как женского лона хорошо известно в разных традициях, что нашло, между прочим, отражение в ритуальных загадках.

[66] Подробнее см.: *I. Fišer*. Indian Erotics of the Oldest Period. Praha, 1966: 108 и сл.

[67] Ср.: *J.-P. Vernant*. Mythe et pensée...: 102; *L. D. Deroy*. Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne // RHRel. 1950: 32.

[68] См.: *С. В. Иванов*. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М.; Л., 1954: 190—195. Рис. 71—73.

[69] См.: *П. П. Полтораднев*. Оленеводство тунгусов. М.; Иркутск, 1932: 29.

[70] См.: *С. В. Иванов*. Материалы...: 195.

[71] Там же: 50 и сл. Ср. изображение Калтась-ими, олицетворяющей мать-землю, на жертвенных покрывалах.

[72] Там же: 116 и сл.

[73] Там же: 168 и сл., 213 и сл., 686 и сл. Ср. обозначение бубна в ряде традиций как вселенной.

[74] Там же: 262 и сл.

[75] Там же: 619 и сл.

[76] Там же: 146 и сл. Рис. 43, 4.

[77] Там же: 325 и сл.

[78] Там же: 208 и сл. Рис. 82.

[79] Ср. такие контексты, как *brahmā kṛṇoti* (I, 105, 15), *bráhmaṇo devakṛtasya rā́jā* (VII, 97, 3; ср. X, 49, 1), а также *devattaṃ brahma gāyata* (I, 37, 4; VIII, 32, 27).

[80] Вместе с тем показательна дифференциация в обозначении «господина» *bráhman*'а и *barhís*'а, ср. *Bṛ́haspati*, *Bráhmaṇaspáti*, но: *mandānó asyá b a r h í ṣ o ví rājasi* (VIII, 13, 3; VIII, 15, 5 и др.).

[81] Ср.: *édám barhír yájamānasya sīdorúṃ kṛdhi tvāyatá u lokám* (RV VI, 23, 7); *sidatá barhír urú vaḥ sádas kṛtám* (RV I, 85, 6); ср. VII, 17, 1 и др.

[82] Ср. также другие описания *bráhman*'а в его отношении к пространству (о них см. ниже), различение в ы с ш е г о и н и з ш е г о *bráhman*'а (ср. *parañ cāparañ ca brahma*... Maitrī-Upan. VI, 5; Praśna-Upan. V, 2 и др.).

[83] Ср.: *akṛṇutam antárikṣaṃ várīyo 'prathataṃ jīváse no rajáṃsi* (RV VI, 69, 5) «Вы сотворили широкое пространство, вы расширили пространство, [отделяющее Небо от Земли], для жизни». См. подробнее: *Б. Л. Огибенин*. Структура...

[84] См.: *S. F. Michalski*. Brahman...: 402.

[85] *prá devatrā́ brahmáṇe gātúr etv apó ácchā mánaso ná práyukti | mahī́m Mitrásya Váruṇasya dhāsíṃ pṛthujráyase rīradha suvṛktím* || Ср. перевод Михальского (Brahman...: 397), обосновывающий отнесение *pṛthujráyase* к *brahmáṇe*: «Puisse s'étendre devant brahman le chemin qui conduit aux dieux, vers les eaux (des nuages), — comme poussé par la pensée. Jusqu'à la grande demeure de Mitra et de Varuṇa, — puisse — je rendre hommage à lui, que se déploie largement (au ciel)».

[86] Ср.: RV VI, 35, 3... *viśvápsu bráhma kṛṇávaḥ*. Любопытно также сочетание *cud-* с *bráhman*, ср. *brahma-códana* «Gebet (bráhman) erregend», ср. VI, 53, 8 (*brahmacódanīm ā́rām* в гимне Пушану) ввиду *k á p ṛ n naraḥ kapṛthám ud dadhātana c o d á y a t a khudáta vā́jasātaye* (RV X, 101, 12) «Das Glied, ihr Männer, das Glied richtet auf, machet fix, stoßet zu, um den Preis zu gewinnen!» Ср., таким образом, *cud-* и *bráhman* при *stir-*, *star-*, и *barhís*. Любопытна фразеология, связанная с балтийскими и славянскими словами того же корня, что *cud-*, ср. русск. *совать*, *сунуть*, лит. *šáuti*, *šáudyti*, лтш. *šaut*, *šàut*, *šaudît*, *šaũdît* и др.; о ней см. статьи автора этих строк: К реконструкции одного балтийского ритуального термина // Festschrift for Velta Rūķe-Draviņa. Stockholm, 1989; Индоевропейский ритуальный термин **souh₁-etro* (*-etlo-*, *-edhlo-*) // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986: 80—89; Заметки по похоронной обрядности. 2. *Совий* // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987: 24—28. В связи с индийским материалом см. *R. N. Dandekar*. New Light of the Vedic God Savitṛ // Selected wrightings. I. Delhi, 1979: 1—27. Вместе с тем известно употребление *bráhman* при *stir-*, *star-*; не исключено, что некогда с этим глаголом связывались и *kapṛth-*, *kapṛtha-*; при этом предположении заслуживает внимания семантика литовского глагола того же корня — *starinti* 'erigere penem' (из Кведарны), см.: *K. Būga*. Kalba ir senovė. Kaunas, 1922: 228, 261; *Idem* // KZ. 1925. 52: 281 и др. Вообще лит.

stìrti, *styrḗti*, *sterti* могут обозначать движение по вертикали. В связи с сочетанием *cud-* с *bráhman* и с *kapṛth*(*a*) уместно напомнить как о ритуале установления (возведения) тотемного столба у индейцев (ср. из песен во время потлача: «Поднимите на недосягаемый столб ⟨...⟩ ибо это — единственное толстое дерево из всех деревьев, ибо это — единственный толстый корень всех племен». Боас), так и о церемонии проталкивания столба через отверстие в крыше дома с отчетливыми ассоциациями с фаллическим культом. Исследователи неоднократно подчеркивали мифологическую роль столба-колонны в структуре индейского жилища (или двух столбов, скрепленных вверху поперечной балкой, см. ниже о *bráhman*'е); эта роль хорошо объясняет реальное соответствие между *bráhman*'ом и болозном (в конструкции жилища). К проблеме столбов в этом аспекте см.: *F. Boas*. Contributions to the Ethology of the Kwakiutl. N. Y., 1925; *Idem*. Kwakiutl Ethnography. Chicago, 1966; *V. Garfield*. Tsimshian Clan and Society. Seattle, 1939; *P. Drucker*. Cultures of the Pacific Coast. N. Y., 1965; Ранние формы искусства. М., 1972: 321—372, и др.

[87] О том, что жилище *bráhman*'а на небе и на земле, о пути *bráhman*'а с земли на небо и т. п. не раз говорится в Ригведе; см.: *S. F. Michalski*. Brahman...: 396—398, а также ниже. О верхе и низе в связи с *bráhman*'ом ср. также AV IV, 1, 3 и др.

[88] Включая и фразеологию, ср. *Stóma-taṣṭa* (*takṣ-* и *stóma*).

[89] Ср. различия между словенск. *gornja blazina* (*gorenja blazina*) и *dolenja blazina* или русск. *верхние стропила* (= *болозно*) и *нижние стропила* в конструкции крестьянского дома, который, как и *bráhman*, моделирует вселенную, указывая, в частности, ее верх и низ. Параллель может быть продолжена сопоставлением строительной конструкции двух верхних стропил (болозн), привязываемых к матице или укрепляемых в ней, с ведийскими отрывками, в которых говорится о *Mātariśvan*'е (к этимологии ср.: RV III, 29, 11: *...ucyate* ⟨...⟩ *mātaríśvā yád ámimīta* | *mātári* «...называется ⟨...⟩ *mātariśvan*, если он в матери оформился»); особенного внимания заслуживают места, где *mātariśvan* упоминается в связи с *bráhman*'ом (см.: RV I, 93, 6; X, 114, 1); где с *mātariśvan*'ом связано действие, обозначаемое глаголом *takṣ-* (X, 46, 9: *mātaríśvā* ⟨...⟩ *tatakṣur*; X, 105, 6: *tatákṣa* ⟨...⟩ *mātaríśvā*; ср. *takṣ- & bráhman* или *тесать болозно*); где говорится о соединительной (в отношении двух элементов) функции *mātariśvan*'а (ср. X, 85, 47: *sám mātaríśvā sáṃ dhātā́ sám u déṣṭrī dadhātu nau*; ср. также: I, 31, 3; I, 96, 4; I, 143, 2; X, 46, 9; X, 114, 1 и др.); где *Mātariśvan* идентифицируется с Bṛhaspati (I, 190, 2). О *Mātariśvan*'е см.: *A. A. Macdonell*. Vedic Mythology. Strassburg, 1897: 71—72 и др. Весьма интересен в этой связи отрывок AV IV, 1, 1 (из гимна *bráhman*'у), ср. перевод в кн.: Hymnes spéculatifs du Veda traduits du sanskrit et annotés par L. Runou. Paris, 1956: 143:

> La Formule (sacrée) qui naquit la première à l'orient,
> le Voyant l'a découverte, de la cime éclatante (des mondes).
> Il en a révélé les aspects profonds, les plus proche (aussi):
> (il y a vu) la matrice de l'Être et du non-Être.

[90] Ср. *param brahman, parame vyoman* в связи с вышесказанным.

[91] См.: *В. Н. Топоров*. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967: 81 и сл.

[92] Ср. AV IV, 1, 3: «Celui qui est né sachant (ainsi), Connexion (vivante) de cet (univers), il interprète tous les engendrements des dieux» (*L. Renou*. Hymnes...).

[93] В связи с *barhís*'ом постоянно возникает идея ночи и дня (утра) как указания на малый цикл — сутки, см. *naktoṣásā supéśasāsmín yajñá úpa hvaye idáṃ no barhír āsáde* (RV I, 13, 7 ; ср.: I, 142, 7; VII, 42, 5 и др.). В связи с *bráhman*'ом чаще возникает представление о большом цикле — годе, см. Chānd.-Upan. III, 19: «Солнце — это *bráhman* ⟨...⟩ Вначале этот [мир] был несуществующим. Он стал существующим. Он стал расти. Он превратился в яйцо. Оно лежало в продолжение года»; ŚBr. XI, 1, 6, 1: «Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год»; ср. также: Maitrī-Upan. VI, 15; Kauṣ.-Upan. I, 1 и др. Оба эти цикла, однако, соотнесены друг с другом и дублируют друг друга в ряде отношений; см.: *F. B. J. Kuiper*. The Ancient Aryan Verbal Contest // IIJ. 1960. Vol. 4: 223 и сл. Впрочем, тема дня и ночи возникает и в связи с *bráhman*'ом; ср. Chānd.-Upan. III, 11, 3 (по толкованию Шанкары, вечный *bráhman* неподвластен смене дня и ночи); см.: *M. Eliade*. Time and Eternity in Indian Thought // Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks. Vol. III. N.Y., 1957: 187; Чхандогья упанишада / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965: 183. Ср., наконец: Kauṣ.-Upan. I, 1, 1, 4 («знающий *bráhman*'а смотрит сверху на день и ночь...»).

[94] Ср. *bráhmabhiḥ kḷptáḥ sá hy asyā́ bándhuh* (AV X, 10, 23; об этом месте см.: *L. Renou*. JAs. T. 237. 1949: 13; ср. также: AV II, 1, 3 и др.). Bráhman, по одному из правдоподобных толкований, устанавливает связь (*bándhu-*), дающую ключ к разгадке. Л. Рену указывает на употребление термина *bandhutā* в загадках типа *brahmodya* (см. ниже).

[95] То же можно сказать и о других значениях, постулируемых с большей или меньшей вероятностью исследователями [например, *bráhman* как название самой ритуальной церемонии или особой внутренней силы (или состояния) типа маны или оренды и т. п.].

[96] Ср. авест. *yå taδa ərədwå hištənta...* (Yt. 13, 76) при вед. *ūrdhvá* и *sthā* (RV I, 30, 6; I, 36, 13; I, 143, 1; I, 140, 8; I, 164, 10 и др.). См.: *R. Schmitt*. Dichtung: 148 и сл.

[97] *Они* в переводе может быть отнесено и к ветвям и к лучам солнца, нередко отождествляемым друг с другом. Иллюстрацией к этому отрывку, видимо, может быть оригинальное изображение солнца, из которого вверх растет дерево (вершина и ветви его образуют как бы семь лучей), на кетском шаманском бубне из Красноярского музея. См.: *С. В. Иванов*. Материалы...: 96. Рис. 91. Ср. семь лучей-поводьев в характеристике Bṛhaspati (*saptáraśmir* — RV IV, 50, 4), Idem обладает семью коровами (*saptágum* ⟨...⟩ *bṛ́haspátim...* — RV X, 47, 6). В качестве других сибирских иллюстраций указанного образа можно сослаться на эвенкийское изображение солнца с поднимающейся из него лестницей (вокруг солнца олени, расположенные ногами кверху) или на изображение солнца, помещенное на стволе дерева таким образом, что ветви кажутся исходящими из солнца, подобно лучам (нанайский нюрхан); см.: *С. В. Иванов*. Материалы...: 109. Рис. 12; с. 280. Рис. 138. Существуют и письменные свидетельства такого рода, ср.: На море на Окияне, на острове на Кургане стоит белая береза вниз ветвями, вверх кореньями (*Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб., 1869. № 149); ср. также пример вырожденной концепции «перевернутого» дерева — сообщение о том, что душа будущего шамана зарождается

внизу у горы Джокуо, где растет большая ель с отломанной верхушкой и ветвями, направленными вниз. См.: *Г. В. Ксенофонтов*. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930: 62.

[98] Ср. и здесь уже упоминавшееся *param brahma*.

[99] Ср. *kíṃ svid vánam ká u sá vṛksá āsa yáto dyā́vāpṛthivī́ niṣṭatakṣúḥ* «Что за дерево (материал), что это за дерево (растение), из которого они вытесали небо и землю». С употреблением *takṣ-* с *dyā́vāpṛthivī́* (и *vánam*, *vṛkṣá*) ср. выше словосочетания *takṣ-* с *bráhman*.

[100] Ср. «*bráhman* — это дерево (материал), *bráhman* — это дерево (растение) (Taitt.-Brahm. II, 8. 9. 6), находящееся в отношении ответа на вопрос, поставленный в X, 31, 7 и X, 81, 4. Ответ и вопрос в совокупности могут рассматриваться как фрагмент brahmodya.

[101] Ряд таких отрывков разобран в книге: *Б. Л. Огибенин*. Структура...: 17 и сл., 60 и сл. и др. Материал из более поздних текстов проанализирован в книге: *O. Viennot*. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. Paris, 1954.

[102] Из литературы (прежде всего по древнеиндийской традиции) см.: *L. von Schroeder*. Lebensbaum und Lebenstraum // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeshichte. E. Kuhn gewidmet. Breslau, 1916: 59 и сл.; *U. Holmberg*. Der Baum des Lebens // AASF. Ser. B. Bd. 16. 1922—1923; *Idem*. Finno-Ugric Mythology // The Mythology of All Races. Vol. IV. Boston, 1927: 349 и сл.; *Idem*. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938; *K. F. Karjalainen*. Die Religion der Jugra-Völker. Bd. II. Helsinki, 1922: 114—124 (ср. рис. 36 на с. 116: arbor inversa); *В. А. Городцов*. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды Государственного Исторического музея. Вып. 1. М., 1926; *A. Jacoby*. Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten // Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. 43. 1928: 78 и сл.; *Е. Г. Кагаров*. Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх // Доклады АН СССР. 1928. Сер. В. № 15; *E. Kagarow*. Der umgekehrte Schamanenbaum // Archiv für Religionsgeschichte. Bd. 27. 1929: 183 и сл.; *Б. А. Латынин*. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о пережитках // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Вып. 69. Л., 1933; *Д. К. Зеленин*. Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // Известия АН СССР. Отд. обществ. наук. 1933. № 6: 531—539; *он же*. Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937; *A. Parrot*. Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mesopotamie et d'Elam. Paris, 1937; *A. Coomaraswamy*. The Inverted Tree // The Quarterly Journal of the Mythic Society. Bangalore, 1938. Vol. 29. № 2: 1 и сл.; *J. J. Meyer*. Die Baumzuchtkapitel des Agnipurāṇa in textgeschichtlicher Beleuchtung // Festschrift M. Winternitz. 1933: 56; *N. Chaudhuri*. A Pre-Historic Tree Cult // IHQ. Vol. 19. 1943: 318; *C.-M. Edsman*. Arbor inversa // Religion och Bibel. III. 1944: 5 и сл.; *M. Eliade*. Traité d'histoire des religions. Paris, 1949; *M. B. Emeneau*. The Strangling Figs in Sanskrit Literature // University of California. Publications in Classical Philology. 1949. Vol. 13. № 10: 345 и сл.; *P. Thieme*. Das Rätsel vom Baum // Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949; *F. Seitz*. Die Irminsul im Felsenrelief der Externsteine. Pähl, 1953; *Nita de Pierrefeu*. Irminsul et le livre de pierre des Externstein en Westphalie // Ogam. VII. 1955: 363 и сл.; *O. Viennot*. Le culte...; *H. Lommel*. Baumsymbolic beim altindischer

Opfer // Paideuma. 1958. Bd. 6. № 8: 490 и сл.; *F. D. K. Bosch*. The Golden Germ. The Hague, 1960: 65 и сл.; *F. B. J. Kuiper*. The Bliss of Aša // IIJ. Vol. 8. 1964: 116 и сл.; *J. Puhvel*. A Mycenaenan-Vedic Titular Coincidence // KZ. 1964. 79: 4—5; *C. L. Wrenn*. Some Earliest Anglo-Saxon Cult Symbols // Medieval and Linguistic Studies in Honor of F. P. Magoun. London; N.Y., 1965: 40 и сл.; *F. Hančar*. Das urartäische Lebensbaummotiv. Eine neue Bedeutungstradition // Iranica Antiqua. Vol. 6. 1966: 92 и сл.; *C. E. Godakumbura*. The Sacred Bo-Tree // Ceylon Today. 1966. Vol. 15. № 2—3; *D. M. Knipe*. The Heroic Theft: Myths from Ṛgveda IV and the Ancient Near East // History of Religions. 1967. Vol. 6. № 4: 328 и сл.; *B. M. Chauduri*. The Cult of Vana Durga, a Tree Deity // JASB. NS, 1933. Vol. 28. № 1: 75—85; *N. Yalman*. Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon. Los Angeles, 1967; *Б. Л. Огибенин*. Структура...; *B. L. Ogibenin*. Structure d'un mythe vèdique. Le mythe cosmogonique dans le Ṛgveda. The Hague; Paris, 1973; *E. O. James*. The Tree of Life. Leiden, 1966; *M. Gupta Shakti*. Plant Myths and Traditions in India. Leiden, 1971; *R. Cook*. The Tree of Life. Image of the Cosmos. London, 1974; *L. Czer*. Der Mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis // Acta Antiqua. 1962. T. 10. № 4; *V. Pâque*. L'arbre cosmique dans la pencée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain. Paris, 1964; *П. В. Денисов*. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969: 60 и сл.; *M. Barbeau*. Totem Poles. I—II. Ottava, 1950; *G. Widengren*. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala, 1951; *E. A. S. Butterworth*. The Tree at the Navel of the Earth. Berlin, 1970; *В. Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971; *Idem*. «L'albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica // Ricerche Semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane. Torino, 1973: 148—209, и др.

[103] О нем см.: *H. Schmidt*. Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte. Wiesbaden, 1968. — Ряд предыдущих исследований, посвященных Брахману, Брахиспати, Праджапати, Гонда обобщил в новой книге — Prajāpati's Relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā. New York, 1989.

[104] См.: *F. H. Cushing*. Outlines of Zuñi Creation Myths // 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington, 1896: 367 и сл.; *Idem*. Zuñi Fetishes // 2nd Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington, 1885: 9 и сл.; к интерпретации — *E. Durkheim*, *M. Mauss*. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentation collectives // L'année sociologique. T. 6. Paris, 1901—1902: 34 и сл.

[105] Ср.: *brahmaivedam amṛtam purastād brahma, paścād brahma, dakṣiṇataś cottareṇa adhaścordhvaṃ ca prasṛtam brahmaivedaṃ viśvam idaṃ variṣṭham*. Весьма характерно сочетание *prasṛtam brahma* ввиду частых примеров употребления *barhís* с формами того же глагола.

[106] Бесконечное (*bhūman*), по толкованию Шанкары, тождественно *bráhman*'у, поэтому отнесение первой части этого отрывка к *bráhman*'у вне всяких сомнений. Несколько иной вариант в Maitrī-Upan. VI, 17: *brahma ha vā idam agra āsīt, eko 'nantaḥ, prāg ananto dakṣiṇato 'nantaḥ, pratīcy ananta udīcy ananta ūrdhvañ cā' vāñ ca sarvato 'nantaḥ; na hy āsya prācyādi-diśaḥ kalpante 'tha tiryagvān cordhvaṃ vā*... «Поистине вначале это было *bráhman*'ом, единым, бесконечным, бесконечным на в о с т о к, бесконечным на ю г, бесконечным на з а п а д, бесконечным на с е в е р, беско-

нечным вверх, и вниз, и во все стороны. Ибо для него не существует востока и прочих направлений — поперек, или вниз, или вверх».

[107] Ср., например, характеристику древнеегипетского «Дома Жизни»; см.: *В. В. Струве*. «Дом Жизни» в папирусе Salt 825 // Древний Египет и Древняя Африка. М., 1967 и др. Особенно показательно известное место из «Mihr Jašt» (Yt. 10, 44):

miθrəm aiwi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm antarə. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm ā. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm upairi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm aδairi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm pairi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm aipi. dah.iiūm yazamaide.

«We worship Mithra when he faces the country, we worship Mithra when he is between (two) countries, we worship Mithra when he is inside the country, we worship Mithra when he is above the country, we worship Mithra when he is below the country, we worship Mithra when he makes the round of the country, we worship Mithra when he is behinde the country» (см.: *I. Gershevitch*. The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959). С подобной фразеологией сопоставимы, с одной стороны, умбр. *perne posthe* (Игувинск. табл. VI в, II) «in parte antica in parte postica», см.: *G. Devoto*. Tabulae Iguuinae. Roma, 1962: 226, а с другой — RV VI, 19, 9; VII, 104, 19; VIII, 48, 15; VIII, 61, 16 (см.: *M. Durante*. Ricerche...: 76; *R. Schmitt*. Dichtung...: 209), где речь идет о верхе, низе, передней и задней сторонах. Любопытно, что сходное деление пространства в связи с мировым древом отражено в поэте Заболоцкого «Деревья», изобилующей точнейшими деталями этой темы. Артистическое использование такого приема см. у Саути («God's Judgment on a Bishop»):

*And **in** at the **windows** and **in** at the **door**,*
*And **through** the **walls** by thousands they pour,*
*And **down** from the **ceiling**, and **up** through the **floor***
*From the **right** and the **left**, from the **behind** and **before**,*
*From **within** and **without**, from **above** and **below***
And all at once to the bishop they go.

[108] К отождествлению человека и дерева см. Bṛhad-ār.-Upan. III, 9, 28.

[109] Знание bráhman'a, как известно, один из ключевых моментов всего учения о высшей сущности. Оно открывает путь к вечному блаженству. О магической силе знания bráhman'a см.: *F. Edgerton* // JAOS. Vol. 82. 1962: 92; отчасти: *J. Gonda*. Die Reigionen Indiens. I. Stuttgart, 1960: 32 и др. Эта же сила подчеркнута при передаче др.-инд. *buddha-* через *bārza*, *balysa* в сакском; см.: *H. W. Bailey*. Saka **barza*: 54. К соотношению сублимированных и персонифицированных продолжений этих понятий ср. *H. von Glasenapp*. Brahma und Buddha. Berlin, 1926. Ср. *tā yo veda, sa veda brahma* (Taitt.-Upan. I, 5, 5 и др.), *brahma-vid-* 'знающий bráhman'a'. Если учесть, что кельтское название друидов (др.-ирл. *drui*, мн. ч. *druid*; ср.-ирл. *drāi*, н.-ирл. *draoi* и т. п.) восходит к **dru-u̯id-es* и значило некогда 'очень знающий' (причем **dru-* генетически связано с кельтским названием дуба **dervos*, **derva*, игравшего у кельтов

роль мирового древа; ср. прусские языковые и религиозные параллели), то правдоподобно предположение, что сочетание двух лексем **dru-* и **u̯id-* некогда означало 'знающий мировое древо' (о жреце). В таком случае *brahma-vid*, т. е. 'знаток bráhman'а', иначе говоря, *brahmán* (м. р.), образует точную параллель к названию кельтских друидов; к этимологии названия друидов см.: Vocabulaire du Vieux-Celtique // Ogam. V. 1953: 64; *Chr. J. Guyonvarc'h*. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques. XXIII // Ogam. XVIII. 1966: 99 и сл. Другая аналогия, суть которой в сходном языковом кодировании культового объекта и соответствующего жреца, — др.-егип. *per-âa*, 1. 'большой дом', 2. 'фараон'; см.: *E. Drioton*. L'Egypte pharaonique. Paris, 1959: 47.

[110] Любопытная деталь — о пуруше говорится (RV X, 90): «Четвертая часть его — все сущее, три (другие) части — бессмертное в небе. На три четверти вознесся пуруша в вышину, четвертая часть его осталась (здесь)». Для bráhman'а также существенно не только то, что он четырехчастен, но и то, что четвертая часть его отмечена по сравнению с первыми тремя, ср.: *gūḷhám sū́ryaṃ tamasā́pavratena turī́yena bráhmaṇāvindad átriḥ* (RV V, 40, 6) «Атри нашел солнце, окутанное беспорядочной тьмой, с помощью четвертого bráhman'а» (ср. RV X, 67, 1: «Господин bráhman'а Bṛhaspati породил "четвертую" (*turī́yaṃ*) часть»; *turī́yam bráhma* выступает как последняя, четвертая стадия процесса внутреннего восхождения, характеризуемого *dhītī́, mánasā, tṛtī́yena bráhmaṇā* (третьим bráhman'ом; ср. употребление *vāvṛdhānā́ḥ* в этой связи), ср. AV VII, 1, 1. Интересно, что с соответствующими изменениями те же представления отражены и в Упанишадах. Так, в рассуждении о трех строках gāyatrī, отождествляемых с проявлениями bráhman'а, говорится: «Эта (строка gāyatrī) и есть эти (трое). Кто знает, что такова эта строка (gāyatrī), тот приобретает столько, сколько (составляют) эти три мира. ⟨...⟩ Эта строка (gāyatrī) и есть эти (три веды). ⟨...⟩ тот приобретает столько, сколько (составляет) это тройное знание. ⟨...⟩ Эта (строка gāyatrī) и есть эти (трое). ⟨...⟩ И у этой (gāyatrī) есть четвертая, видимая строка, которая сияет там, над миром. Turīyam — это то же, что и "четвертая" ⟨...⟩ (*yad vai caturthaṃ tat turīyam*). Эта gāyatrī основана на этой четвертой, видимой строке над миром» — Bṛhad.-ār-Upan. V, 14, 1—4. См. также: *L. Renou* // JAs. T. 237. 1949: 10—11. Особенно любопытен пример из Maitrī-Upan. VII, 11: «Таковы четыре разных его состояния; четвертое — высшее среди них. Одной своей стопой bráhman движется в (первых) трех и тремя стопами движется в последнем». О троичности bráhman'а см.: *A. Holtzman*. Brahman in Mahābhārata // ZDMG. Bd. 38. 1884: 203 и сл.

[111] Ср. гимн о пуруше в AV X, 2, где также развертывается тема года в связи с bráhman'ом и самим пурушей.

[112] Любопытно, что во многих языках (например, в ряде индейских) 'вселенная' (или 'небо и земля') и 'год' обозначаются одним словом, ср. нередкие в Упанишадах отождествления типа «bráhman — это вселенная» и «bráhman — это год», в которых *bráhman* может также рассматриваться как обозначение вселенной и года одновременно.

[113] Ср.: «...это солнечный огонь, обитающий в небе, называемый временем ⟨...⟩. Что это за лотос? Из чего он? Поистине этот лотос — то же, что пространство. Четыре стороны света и четыре промежуточные стороны составляют его лепестки.

Эти дыхания и солнце движутся рядом» (Maitrī-Upan. VI, 2); к идее обратимости времени и пространства ср. этимологическое родство лат. *templum* — пространственный аспект движения горизонта и *tempus* — временнóй аспект того же самого движения; архитектурное воплощение пространственно-временны́х идей в Храме Кукулькана в Чичен-Ице; к космологическим представлениям о структуре времени в мифопоэтической традиции, см.: *M. Eliade*. Le mythe de l'éternel retour. Paris, 1949; *Idem*. Le temps et l'éternité dans la pensée indienne // Eranos. XX. 1952: 219 и сл.; *Idem*. La Sacré et le Profane. Paris, 1965; ср. также: *M. Mauss, H. Hubert*. La représentation du temps dans la religion et la magie // Mélanges d'histoire des religions. Paris, 1909: 190 и сл.; *M. P. Nilsson*. Primitive Time-Reckoning. Lund, 1920; *P. Mus*. La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique // Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Melun, 1939; *A. K. Coomaraswamy*. Time and Eternity. Ascona, 1947; H. Corbin. Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme // Eranos. XX. 1952: 149 и сл. и др.

114 Ср.: «Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа. Поистине с годом возрастают рожденные; в году они исчезают. Поистине поэтому год — Праджапати, время, пища, гнездо Брахмана (*brahma-nīḍam*), Атман...» (Maitrī-upan. VI, 15); ср. также: Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauṣ-Upan. I, 6; Subāla-Upan. I, 1. В RV X, 97, 5 идет речь о гнезде на дереве *parṇa* и на *aśvattha*.

115 См.: *Д. Н. Садовников*. Загадки русского народа. М., 1959. № 2090—2106 (загадки о годе); Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968. № 4938—4963. В связи с этими загадками ср. такие рассуждения о времени (и bráhman'е), как: «Его (времени) образ — это год, составленный из мгновений и других (мер) времени и состоящий из д в е н а д ц а т и (месяцев). ⟨...⟩ Там каждый (месяц) самóго (года) состоит из д е в я т и четвертей (созвездий) согласно движению (солнца). ⟨...⟩ Кто почитает время как bráhman'а...» (Maitrī-Upan. VI, 14). Особенно показательно описание алтаря в ŚBr. X, 5, 4, 10 и сл.: алтарь — это год; он состоит из 360 кирпичей одного рода, соотнесенных с ночами года, и 360 кирпичей другого рода, соотнесенных с днями года. Ср. также о символизме Иерусалимского храма у Иосифа Флавия (Ant. Jud. III, 7, 7) и др.

116 Об уровнях bráhman'а см.: *H. B. Phillips*. The Upanishads Reconciled with Emergent Evolution // Atti del Congresso Internazionale di Filosofia. Vol. X. Firenze, 1960: 167—172.

117 См.: *А. Ф. Анисимов*. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958: 193—194. Рис. 25 (7 и 8).

118 Нередкий пример ритуальной перекодировки отношений, выражаемых вертикальной осью, средствами горизонтальной плоскости.

119 Интересно, что во многих шаманских традициях бубен, являющийся моделью вселенной, изготовляется из «перевернутого» дерева; см.: *M. Eliade*. Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich; Stuttgart, 1957: 169, 259. В шумерском эпосе описывается изготовление *pukku* (нечто подобное ритуальному бубну или барабану) и *mikku* (вероятно, палочка или колотушка для pukku) из дерева *huluppu*, играющего роль мирового древа; см.: *S. N. Kramer*. Gilgamesh and the Huluppu-Tree // Assyriological Study of the Oriental Institute of the University of Chicago. № 8. 1938; *Idem*. The Sumerians. Their History, Culture and Character. Chicago, 1963: 200—202. Возможно, что хорошо известный мотив порождения bráhman'ом различных видов религиозных

песнопений и стихотворных размеров, моделирующих вселенную, принадлежит к этому же кругу представлений.

[120] Ср. ацтек. *Omeyocan* 'Место Двойственности', т. е. место, где обитают боги и рождаются люди; другое его название — *tlacapillachiualoya*: «le lieu où l'on fabrique les enfants des hommes» (*J. Soustelle*. La pensée cosmologique des anciens Mexicains [représentation du monde et de l'espace]. Paris, 1940). Ср. также древнеегипетские «двойные врата», находящиеся в восточной части неба, в связи с общей проблемой двойственности, о чем см. статью автора — Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме // Древний Восток. Сб. 2. Памяти акад. Б. А. Тураева. М., 1980: 75—97; символизм mithuna, акта соединения, на Цейлоне, см.: *N. Yalman*. Under the Bo-Tree...: 374 и др.

[121] Когда речь идет об одиночном дереве, те же отношения передаются четностью—нечетностью числа ветвей по обе стороны от ствола дерева.

[122] См.: *Н. А. Липская-Вальронд*. Материалы к этнографии гольдов // Сибирская Живая Старина. Вып. III—IV. Иркутск, 1925; *П. П. Шимкевич*. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 2. Вып. 1. Хабаровск, 1896; *Idem*. Некоторые моменты из жизни гольдов // Этнографическое обозрение. 1897. № 3; *С. В. Иванов*. Материалы...: 233 и сл., 241. Рис. 103, 104, 107—111.

[123] Ср. параллель из древнесеверной мифологии — оживление богами двух деревьев, превратившихся в первую человеческую пару, — Аск 'ясень' и Эмбля 'лоза' (Edda, Vǫluspá, 17). Более распространен другой мотив — два дерева на могилах возлюбленных.

[124] См.: *S. M. Shirokogoroff*. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935: 128; *С. В. Иванов*. Материалы...: 234.

[125] У бирарских эвенков эти драконы помещаются под изображением солнца и луны.

[126] Тема инцеста звучит особенно подчеркнуто в тех версиях мифа, где Солнце и Месяц — сестра и брат. См.: *H. Baumann*. Die Sonne in Mythus und Religion der Afrikaner // Afrikanistische Studien. Berlin, 1955: 269 и сл. К пониманию мирового древа как свода правил, устанавливающих отношения частей, и к связи матримониальных отношений с мировым древом см.: *V. Pâques*. L'arbre cosmique dans la pensée populair et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. Paris, 1964: 674. Роль священного дерева в свадебных обрядах общеизвестна; общие проблемы этого рода трактуются в кн.: *О. М. Фрейденберг*. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, см. по изд.: М., 1997: 67—69, 73—77, 81, 87, 105—106, 244, 251, 253, 296.

[127] См.: *H. Baumann*. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955; *I. Fišer*. Indian Erotics...: 34 и сл.

[128] Ср. также знаменитый гимн о Яме и Ями (RV X, 10, особенно 4).

[129] Не случайно поэтому, что именно Агни особенно связан с инцестом: он покровитель божественного инцеста; Idem, любовник дев и супруг женщин, соединяет людей разных полов; он — *sahasramuṣka* (RV VIII, 19, 32) «тысячеяйцовый» и переполнен семенем (RV IV, 5, 3). В то же время Агни — *prathamajā́ brahmaṇaḥ* (RV III, 29, 15) «первый из рожденных bráhman'ом».

[130] К интерпретации см.: *L. Renou*. JAs. T. 237. 1949: 12.

[131] RV X, 65, 11: *bráhma gā́m áśvam janáyanta óṣadhīr vánaspátīn pṛthivī́m párvatā́n apáḥ | sū́ryaṃ diví roháyantaḥ sudā́nava ā́ryā vratā́ visṛjánto ádhi kṣámi.*

[132] Ср. (о bráhman'е): «(Он — тот) кто единый властвует над каждым лоном — над всеми образами и всеми лонами ⟨...⟩. Так и этот бог ⟨...⟩ властвует над (всеми) существами, рожденными из лона. (Он) — всеобщее лоно — (тот), который дает созреть собственной природе и который растит все, что способно созревать ⟨...⟩. Он ⟨...⟩ повелитель жизненных сил ⟨...⟩. Он не женщина и не мужчина, он и не бесполый. Какую телесную (оболочку) он принимает, тою и охраняется...» (Śvet.-Upan. V, 5, 2—10): *...naiva strī na pumān eṣa na caivāyaṃ napuṁsakaḥ yad yac charīram ādatte tena tena sa rakṣyate*; ср. также: «Это bráhman, зовущийся единой смоковницей. И этот его жар — это солнце ⟨...⟩. ⟨...⟩ женское, мужское, среднее — это образы его рода...» (Maitrī-Upan. VI, 4—5: *...strī-pun-napuṁsaketi liṅgavati...*). Ср., наконец, Bṛhad.-ār.-Upan. I, 4, 3 (хотя этот отрывок не связан непосредственно с темой bráhman'а) «Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятьях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли муж и жена. “Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска”, — так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди». Далее следует отрывок, сопоставимый с RV X, 65, 11 (см. выше); он построен по принципу: «она стала коровой, он быком и сочетался с ней; тогда родились коровы. Она стала...». В известном смысле описываемый здесь первый брак близок к инцестуозным отношениям. Подобные мотивы получают более полное объяснение в рамках общей теории «двойного» рода, андрогинизма и близнечества; см., в частности: *H. Baumann*. Das doppelte Geschlecht; *A. J. Ensen*. Die mythische Vorstellung vom halben Menschen // Paideuma. 1950. Bd. 5; *H. Bouterwek*. Asymmetrien und Polarität bei erbgleichen Zwillingen // Archiv für Rassenbiologie. Bd. 28. 1934: 241 и сл.; *S. Lagercrantz*. Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika // Etnologiska Studier. Göteborg, 1942. № 12—13 и др.

[133] Ср. параллельное образование *barhiṣad*, класс «отцов», обитающих в *Vaibhrāja-loka*; их обязанность — поддерживать огонь очага и совершать жертвоприношения. Правдоподобно мнение, отождествляющее их с месяцами. В таком случае весьма вероятно и сделанное выше (исходя из других соображений) предположение о генетическом родстве barhís'а с круглыми деревянными календарями или амулетами с изображением двенадцатилетнего животного цикла у тюркских народов Алтая и в некоторых других традициях, ср.: L. de Saussure. Le cycle des douze animaux et le symbolysme cosmologique de Chinios // JAs. Série 11. 1920. T. 15. № 1 и др.

[134] Пучок мотивов — bráhman, haṁsá, яйцо — находит аналогию в древнеегипетском мифе о яйце «великого Гоготуна» и горé; см. «Книгу Мертвых», гл. IV и VI.

[135] Ср. звукопись *bṛhante-bhrāmyate-brahma*, вообще характерную для многих отрывков, в которых речь идет о bráhman'е. В них же содержатся попытки ложноэтимологического объяснения слова *bráhman* с помощью *pra-vṛh-(bṛh)-*, *pravalhikā* и т. п. Заслуживает признания предложение Л. Рену видеть в *valh-* дублет корня **brah- / *barh-*, свойственного иератическому языку и обозначающего «говорение загадками»; см.: *L. Renou* // JAs. T. 237. 1949: 21.

[136] Здесь еще раз следует подчеркнуть, что речь идет не о сохранении в Упанишадах неизменного и конкретного образа haṁsa в связи с bráhman'ом (или barhís'ом), а только о сохранении фразеологии, на основании которой реконструируется более архаичная реалия.

[137] Об образах двух птиц, отождествляемых с солнцем и луной и связанных с мировым древом, см.: *A. J. Wensinck*. Tree and Bird as Cosmological Symbols im Western Asia. Amsterdam, 1921; *G. Wilke*. Der Weltenbaum und beiden kosmichen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte. Bd. 14. 1922: 73—99; *H. Baumann*. Die Sonne in Mythus und Religion der Afrikaner и др.

[138] О RV I, 164 см.: *P. Thieme*. Das Rätsel vom Baum; ср. *W. Johnson*. On the Ṛg Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree (RV I, 164, 20—22), and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium // JAOS. Vol. 96. 1976: 248—258 (новая интерпретация), не говоря о более ранних работах.

[139] К теме «человека на дереве» см. также: *E. Thevenot*. La pendaison sanglante des victimes à Esus-Mars // Hommage à Waldemar Deonna. Bruxelles, 1957 (Collection Latomus. Vol. XXVIII): 442 и сл.

[140] Ср. в измененном виде: *ṛtam pibantau sukṛtasya loke guhām praviṣṭau parame parārdhe, chāyā-tapau brahmo-vido vadanti* (Kaṭha-Upan. I, 3, 1) «Двое пьют (напиток) воздаяния в мире добрых дел, проникшие в тайник (сердца), в высшее прибежище. “Тень и свет” — называют их знатоки bráhman'а».

[141] Иначе: *Б. Л. Огибенин*. Структура...: 82 («вверх»).

[142] К образу «рогатого» дерева см.: *J. de Vries*. A propos du dieu Esus // Ogam. V. 1953: 16—21 (см. также рис. 3 на стр. 19); *J.-J. Hatt*. Et omnes stellas ex cornibus alcinis, Talismans gallo-romains en bois de cerf ou d'élan truovés dans les tombes // Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est. VI. 1955: 55—59; *G. Maugard*. Tarvos Trigaranus. Du taureau primordial et de l'albre de vie. A propos d'un conte pyrénéen // Ogam. XI. 1959: 427—433; *D. S. Rice*. Studies in Islamic Metal Work VI // BSOAS. Vol. 21. 1958: 234. Рис. 8 и др.

[143] См.: *В. Н. Васильев*. Изображения долгано-якутских духов, как атрибуты шаманства // Новая старина. Год XVIII. Вып. 2—3. 1909: 267 и сл. Рис. 12, 13 (ср. также рис. 16: 286—287: шест с птицей и четырьмя поперечными палками).

[144] Там же: 282. Рис. 14.

[145] Там же: 285. Рис. 15.

[146] Там же: 283.

[147] Ср.: Śvet.-Upan. I, 6; VI, 1 и др.

[148] Ср.: колесо на шесте в купальских обрядах (=солнце на мировом древе), круглая капитель в виде солнца на жертвенном столбе, солнце на bráhman'е и т. п.; см.: *H. Lommel*. Baumsymbolik; *В. В. Иванов*, *В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965: 135: *Б. Л. Огибенин*. Структура...: 83—84 и др.

[149] См.: *А. Ф. Анисимов*. Религия эвенков: 161—162. Рис. 14; *С. В. Иванов*. Материалы...: 172—173 и др.

[150] См.: *F. Boas*. Primitive Art. Oslo, 1927 и др.

[151] Ср., кстати, жезл *bráhman*'а — *brahmadanda*, играющий ту же роль, что жезлы кельтских друидов; о последних см.: *Vissvrix*. Gorsedd digor // Ogam. III. 1951: 97—99. Интересно в этой связи соотношение лат. *mālus*, ср.-ирл. *maide*, др.-сев. *mastr*, др.-англ. *moest*, др.-в.-нем. *mast* (все к **mazdos*), обозначающих шест или вертикально стоящий столб (помимо мачты), имеющий религиозное значение, и нижне-нидерл. *maide* 'палка' (из **mazdi̯os*); ср. также слав. *mostъ* в ритуальных формулах (из **mazd-*

tos 'сооружение из шестов', ср. WP II: 236; *Pokorny* I, 701—702 (**mazdo-s* 'Stange', 'Mast'). См.: *В. Порциг.* Членение индоевропейской языковой области. М., 1964: 168.

[152] См.: *В. И. Анучин.* Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914: 54 и сл. Рис. 43—44, 58—60, 63. Вероятно предположение, что бубен и жезл или колотушка суть два (разъединенных) аспекта мирового древа, подобно barhís'у (или védi) и bráhman'у; иногда оба эти аспекта синтезируются в бубне; ср., например, алтайские бубны с двумя поперечинами; см.: *Г. Н. Потанин.* Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883: 41 и сл. Рис. 51—52, 61 и др.

[153] См.: *В. Н. Топоров.* К предистории двух архаичных концепций // III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Тарту, 1968: 128—137.

[154] Ср.: *M. P. Nillson.* The Origin of Triumphal Arch; *Idem.* Les bases votives à double colonne et l'arc de triomphe; *Idem.* The Triumphial Arch and Town Planning // *M. P. Nilsson.* Opuscula selecta. Vol. II. Lund, 1952: 989 и сл.

[155] Ср., например: *E. Bourguet.* Ruines de Delphes. Paris, 1914: 167. Рис. 56.

[156] В связи с этим уместно напомнить включение наименования лошади в обозначение вариантов мирового древа; ср. др.-инд. *aśvayūpa* (ср. *yauti* 'связывать'), следовательно, *aśvayūpa* 'столб, к которому привязывается жертвенная лошадь'; см.: *F. B. J. Kuiper.* Indoiranica // Acta Orientalia. XVII. 1938: 20—22), др.-сев. *yggdrasil*, бурят. *азарга-сэргэ* (от *азарга* 'жеребец' и *сэргэ* 'столб'; в целом — название березы, вырываемой с корнем из земли; к ней привязывается при жертвоприношении конь); ср. также сказочный мотив привязывания коня к ветвям (небесного) дерева. Название лошади содержится и в наименовании ритуалов, ср. др.-инд. *aśvamedha*; возможно, что сходный ритуал может быть реконструирован и для древних кельтов на основании галльского nom. propr. *IIPOMIIDVOS*, совпадающего с *aśvamedha*, и внутренних свидетельств; см.: *J. Puhvel.* Vedic *aśvamedha-* and Gaulish *IIPOMIIDVOS* // Language. Vol. 31. New Haven, 1955: 353—354.

[157] Ср. в археологических находках доисторической Индии колоннообразные изображения liṅga'и, обнаруживаемые иногда в соседстве с каменными кольцами, напоминающими основание колонны и отождествляемыми некоторыми с *yoni* 'vagina'. Есть предположение, что эти части суть составные элементы колонны (ср. среди тех же находок божество с рогами в ритуальной позе). Ср. фаллическую символику столба *Ma-ni* в экстатическом ритуале сакральной свадьбы в Тибете; см.: *S. Hummel.* Geschichte der tibetischen Kunst. Leipzig, 1953.

[158] Выше уже говорилось о роли числа ч е т ы р е в описаниях bráhman'a. Количество примеров легко увеличить; ср.: *tad etac catuṣpād brahma* (Chānd.-Upan. III, 18, 2); *catuṣ-kalaḥ pādo brahmaṇaḥ* (Chānd.-Upan. IV, 5, 2; ср. IV, 5, 3; IV, 6, 3; IV, 6, 4; IV, 7, 3; IV, 7, 4; IV, 8, 1; IV, 8, 3; IV, 8, 4 и др.); четыре состояния bráhman'a (см. Maitrī-Upan. VII, 11, 7—8); четыре сети bráhman'a (Maitrī-Upan. VI, 28; VI, 38 и др.) и т. д. Разумеется, эта характеристика так или иначе связана с четырьмя направлениями (странами света), фигурирующими при описаниях мирового древа. Ср., впрочем, о bráhman'e : «И я поведаю тебе о стопе bráhman'a. В о с т о ч н а я сторона — часть (его стопы), з а п а д н а я сторона — часть, ю ж н а я сторона — часть, с е в е р н а я сторона — часть. Поистине, дорогой, это ч е т ы р е х частная стопа bráhman'a, названная сияющей» (Chānd.-Upan. IV, 5, 2: *prācī dik kalā, pratīcī dik kalā, dakṣinā dik kalodīcī dik kalā*...).

[159] Идея опоры, поддержки в bráhman'е подчеркнута в исследовании: *J. Gonda*. Notes on Brahman: 47 и др.

[160] Ср., например: «Земля — часть (его стопы), воздушное пространство — часть, небо — часть, океан — часть. ⟨...⟩ Огонь — часть (его стопы), солнце — часть, луна — часть, молния — часть. ⟨...⟩ Дыхание — часть (его стопы), глаз — часть, ухо — часть, разум — часть» (Chānd.-Upan. IV, 6, 8).

[161] См.: *J. A. Auboyer*. Le trône et son symbolisme dans l'Inde Ancienne. Paris, 1949. Параллели между троном и bráhman'ом, barhís'ом (védi) с четырьмя косами и т. д. весьма значительны; ср., между прочим, сакральную роль трона, а также размещение фигур (всадник на коне, слон, лев, птицы, змеи, человек) в разных частях трона (см.: *J. Auboyer*. Le trône... Pl. V. Nāsik. XVI и др.); к совмещению трона с деревом см.: *H. G. Franz*. Buddhistische Kunst Indiens. Leipzig, 1965 («Das Baumheiligtum»: 22—25. Рис. 12—15); ср. также: *A. K. Coomaraswamy*. Early Indian Architecture. II. Bodhi-Gharas // Eastern Art. VII, 1930: 225 и сл.; *J. Przyluski*. Le symbolisme du pilier de Sarnath // Mélanges Linossier. II: 481 и сл.

[162] См.: *W. Müller*. Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart, 1961; *Idem*. Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954; *Idem*. Kreis und Kreuz. Berlin, 1938; *Idem*. Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955; *C. T. Bertling*. Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954.

[163] См.: *J. Marshall, A. Foucher*. The Monuments of Sanchi. Calkutta, 1940; *H. G. Franz*. Buddhistische Kunst...: 35—41. Рис. 16—23.

[164] Несмотря на ряд сомнительных положений, заслуживает признания намерение Ф. Д. К. Босха сопоставить bráhman с такими разными вещами, как алтарь, трон, ступа и т. п. См.: *F. D. K. Bosch*. Een oudheidkundige benadering van het Brahman-probleem // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel 116. 2e Aflevering, 1960: 205—231; *Idem*. An Archaeological Approach to Brahman Problem // Selected Studies in Indonesian Archaeology. 1964: 173—196.

[165] Поскольку идентификация др.-перс. *brazman-* с вед. *bráhman* не вызывает сомнений (как и соотнесение др.-перс. *artācā brazmaniy* с вед. *ṛta* и *bráhman*; ср. другое важное индо-иранское совпадение из этой же сферы — вед. *idhmā́barhis* : авест. *aesmabarᵊsma*; см.: *É. Benveniste* // BSOS. Vol. 8. 1936: 405; *W. B. Henning*. Brahman // TPS. 1944: 108 и сл.; *J. Gershevitch*. The Avestan Hymn to Mithra: 236—237 и др.), возникает вопрос о правильном понимании слова *brazmaniy*, трижды встречающегося в надписи Ксеркса против дэвов. Старый перевод Пизани (RSO. XIX. 1940: 85 и сл.) явно неудовлетворителен; перевод Хеннинга («I worshipped Ahuramazda behaving in the proper ceremonial style in accord with Ṛta», 116), по сути дела, основан на значении *bráhman* в Ведах. Заслуживает внимания недавнее предложение переводить это место как «(I worshipped Auramazda) facing a r t a-wards during the rite»; см.: *J. Duchesne-Guillemin*. Old Persian *artācā brazmaniy* // BSOAS. Vol. 25. 1962: 336—337. Нельзя ли *brazmaniy* переводить как «около brázman'a» (ср. «умирание около/вокруг bráhman'a») (по крайней мере применительно к архетипу этого выражения)? К соотнесенности *ṛta* и *bráhman* (в частности, в связи с *brahmódya*) см.: *U. Poley*. On the Structure of Ṛta and Brahman (Brahmodya) // World Sanskrit Conference. Summaries of Papers. 1979: 283—284.

[166] Обожествление bráhman'a (как ритуального предмета) и развитие культа Брахмы (см.: *T. P. Bhattacarya*. The Cult of Brahma // Journal of the Bihar Research So-

ciety. Vol. 41. Pt. 4. 1955) также находит многочисленные параллели (ср. обожествление «джеда» и превращение его в бога Ḏd в древнем Египте).

[167] Ср.: RV X, 114, 8: bráhman простирается так широко, как р е ч ь. Ср. у аранта *tjurunga* 'церемониальный шест' и 'священная песнь' (см.: *T. G. H. Strehlow*. Aranda Tradition. Melbourne, 1947: 84 и сл.); ср. русск. *елочку петь* = «ставить елку».

[168] См.: о brahmodya: *L. Renou* // JAs. T. 237. 1949: 22 и сл. («Le brahmodya védique»). Ср. также: *A. Minard*. A Trois énigmes sur les cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa. T. II. Paris, 1956: 182); *В. Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971: 9—62; *Т. Я. Елизаренкова*, *В. Н. Топоров*. О ведийской загадке типа *брахмодья* // Паремиологические исследования. М., 1984: 14—46 и др. О bráhman'е как особого рода сакральной деятельности см.: *P. Thieme*. Brahman...; *M. A. Méhendale*. Nirukta Notes XIII on Brahman // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968: 519—521, а также работы Б. Шлерата и др.

[169] Ср. обилие загадок в текстах о bráhman'е (в частности, знаменитую загадку о дереве и двух птицах; ср., между прочим, RV I, 164, 34—35: о védi). Следует обратить внимание еще на одну черту, свойственную ритуальному говорению, — обилие намеков на звуковом и грамматическом уровнях. Тексты о bráhman'е, как и brahmódya, изобилуют примерами игры на этих уровнях.

[170] *В. Н. Топоров*. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988: 7—60.

1974

ДР.-ИНД. *VÉDI-*: ГЛУБИННЫЙ СМЫСЛ И ЭТИМОЛОГИЯ*

Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение»

В этой заметке речь пойдет о слове *védi-*, принадлежащем к ритуальному словарю и обозначающем один из важнейших элементов ритуальной практики в Древней Индии и тем не менее с языковой точки зрения остающемся не вполне понятным. Главным препятствием оказывается, пожалуй, неясность внутренней формы слова, его семантической мотивировки, без чего едва ли можно надеяться на успешное раскрытие этимологии самого слова *védi-*. А без этого, в свою очередь, оказывается нераскрытым и исходный смысл ритуала, если не для его непосредственных участников, особенно наиболее компетентных в истолковании неочевидных смыслов ритуала, то во всяком случае для исследователей, описывающих его две-три тысячи лет спустя и пытающихся найти конец спасительной цепочки, которая могла бы привести к тому локусу, где находится последняя смысловая тайна, в самом слове *védi-*.

Но само это слово *védi-* остается тайной в том отношении, что его смысл — не практический, поверхностный, внешний, но принципиальный, внутренний, глубинный — сам за семью печатями. «Ohne sichere Deutung», «allerdings selbst unklar bleibt», «Nicht sicher gedeutet» — такими словами подводится итог попыткам пробиться к семантической мотивировке слова *védi-* и, следовательно, к отгадке его этимологии [1].

Любая попытка выдвижения новой этимологии предполагает обращение к языковому материалу, естественно, прежде всего к примерам, засвидетельствованным в наиболее ранних текстах, и не только к самому рассматриваемому слову, но и к его к о н т е к с т а м, из которых, как правило, всегда

---

* Совместно с Т. Я. Елизаренковой.

можно извлечь дополнительную информацию о семантике этого слова, во всяком случае о его смысловых предрасположенностях. Таким материалом является древнейший из дошедших текстов — «Ригведа», в которой слово *védi-* встречается девять раз при двукратном появлении двучленного сложного слова *vediṣád-* 'находящийся (букв.: сидящий) на vedi'. В любом случае, даже оставляя временно в стороне некоторые дополнительные детали, не приходится сомневаться, что *védi-* здесь обозначает некий важный, в известном смысле центральный, ритуальный объект, на котором совершается священноотмеченное жертвоприношение, из чего уже с большой долей вероятности можно заключить, что речь идет о ж е р т в е н н и к е, а л т а р е, предполагающем в основном ровную, гладкую верхнюю горизонтальную поверхность. Кроме того, существуют и более поздние данные, так или иначе подтверждающие реальность и именно этого значения *védi-*, и его дальнейших филиаций [2].

Из девяти случаев употребления слова *védi-* в «Ригведе» в двух оно выступает в номинативе, в пяти в аккузативе и дважды в локативе и всегда в единственном числе, что следует считать важной диагностической чертой: конечно, в разных местах этих «веди» было много, но в каждой данной ритуальной ситуации единственность «веди» была не только бесспорной, но и принципиальной — иного и быть не могло. Уместно привести относящийся к слову *védi-* материал из «веды гимнов» полностью:

a) Nom. Sg. *védiḥ* — *iyáṃ v é d i ḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ḥ* (I, 164, 35) «Этот а л т а р ь — крайняя граница земли» [3]; — *śáṃ naḥ prasvàḥ śám v astu v é d i ḥ* (VII, 35, 7) «На счастье нам растения, и на счастье пусть будет а л т а р ь!»

b) Acc. Sg. *védim* — *áraṃ kṛṇvantu v é d i m* (1, 170, 4) «Пусть они украсят а л т а р ь!»;— *vádan grā́vā́va v é d i m bhriyāte | yásya jīrám adhvaryávaś cáranti* (V, 31, 12) «Стучащий давильный камень пусть опустился на а л т а р ь — его быстрое движение стерегут адхварью»; — *áva v é d i ṃ hótrābhir yajeta | rípaḥ kā́ś cid varuṇadhrútaḥ sáḥ* (VII, 60, 9) «Пусть принесением жертвенных возлияний (жрец) очистит а л т а р ь, какие бы прегрешения (ни совершил) тот, (кто) обманывает Варуну!»; — *tá id v é d i ṃ subhaga tá ā́hutiṃ | té sótuṃ cakrire diví* (VIII, 19, 18). «Это они создали а л т а р ь, о несущий счастье, они — возлияние, они — выжимание (сомы) на небе»; — *sá id dānā́ya dábhyāya vanvā́n | cyávānaḥ sū́dair amimīta v é d i m* (X, 61, 2) «Стремясь к дару, подверженному обману, этот Чьявана соорудил а л т а р ь из отстойных остатков» [4].

c) Loc. Sg. *védī* (*védy*) — *déva barhír várdhamānaṃ suvī́raṃ | stīrṇáṃ rāyé subhára̧ṃ v é d y asyā́m* [...] *sīdatedáṃ* [...] (II, 3, 4) «О божественная жертвенная солома, возрастающая, богатомужняя, разостланная для богатства на этом а л т а р е [...] сядьте на нее [...]»; — *asmā́ u te máhi mahé vidhema | námobhir agne samídhotá havyáiḥ | v é d ī sūno sahaso gīrbhír ukthái̇r* (VI, 1, 10) «И тебя, такого великого, мы хотим величественно чтить поклонениями, о

Агни, дровами (для костра), а также жертвами на алтаре, о сын силы, песнями, гимнами!»

Кроме того, дважды встречается в «Ригведе» сложное слово *vediṣád* 'сидящий на vedi', ср.: *hótā vediṣád átithir duroṇasát...* (IV, 40, 5) «Хотар, сидящий на алтаре, гость, находящийся в доме [...]»; — *vediṣáde priyádhāmāya sudyuté | dhāsím iva prá bharā yónim agnáye* (I, 140, 1) «Сидящему на алтаре, любящему (свое) место, прекрасно сверкающему Агни принеси (его) лоно, как расплавленную массу (жира)».

Обращаясь к примерам употребления слова *védi-* в «Ригведе», легко заметить существенный разрыв между количеством примеров, когда оно встречается в номинативе и в других (аккузатив, локатив) падежах. Это соотношение (2 : 7) едва ли случайно. *Védi-* в номинативе не является субъектом активного действия. В одном случае оно определяемое, т. е. то, что он есть («алтарь — крайняя граница земли»), в другом оно обозначение его назначения («алтарь — на [для] счастье»). В известном смысле можно сказать, что алтарь пассивен, страдателен, хотя на нем совершается нечто предельно активное, динамичное, напряженное, связанное с тем уровнем энергии, при котором возможно пресуществление в нечто высшее[5]. В этой перспективе не случаен и женский род слова *védi-*.

В аккузативе это слово «разыгрывает» идею объектности, точки приложения сил: алтарь создают (*kar-*), сооружают (*mā-*), украшают (*áraṃ kar-*, букв.: 'делать подходящим, достаточным'), умилостивляют (*áva yaj-*), опускаются на (*áva bhar-*, собств.: 'нести вниз'; поскольку речь идет о давильном камне, можно было бы ради сохранения переходности предложить перевод «долбить»).

В локативе *védi-* — место, на которое распространяется некое действие (*star-* 'расстилаться', *vidh-* & *havyáir védī* «почитать жертвами на алтаре»).

Если обратиться к контекстам, в которых в «Ригведе» появляется слово *védi-* и которые позволяют определить его связи с другими словами и, следовательно, представить себе (хотя бы в общих чертах) его семантическое поле, то можно говорить о нескольких группах. Первая включает понятия, являющиеся определением vedi или его назначением (крайняя граница земли; счастье, дар, богатство). Вторая определяет vedi как объект через его предикаты (создавать, украшать, очищать, косвенно — через Агни, связанного с алтарем, — почитать, поклоняться). Третья группа характеризует vedi через его ритуальную функцию. Здесь можно выделить две подгруппы — участники ритуала, в котором алтарь играет ключевую роль (адхварью [*adhvaryú-*], т. е. жрец, исполняющий различные действия при жертвоприношении; в частности, в ритуале приготовления сомы он выжимает сок давильными камнями); имплицитно — жрец, адепты, Чьявана, певцы, риши и

сами ритуальные реалии (жертва, жертвенные возлияния, давильные камни *grā́van-*], сок сомы[6], соотносимый с сомой, выжимаемым на небе, жертвенная солома — *barhís*, дрова и имплицитно костер, но и гимны, песнопения).

Существенны, конечно, и адресаты гимнов, в которых речь идет о vedi. Это — Агни (дважды), Индра (дважды, причем один раз — Индра и другие боги), Митра-Варуна, Все-Боги (дважды). Однажды vedi встречается в разговоре Агастьи с Марутами, в партии Агастьи, одного из риши, певцов; однажды же — в знаменитом «гимне-загадке» (I, 164).

Из этих контекстов два следствия — и сами по себе и в связи с дальнейшим изложением — особенно важны, а именно: с одной стороны, акцент на ритуальном жертвоприношении и, с другой, на Индре и Агни[7], причем Агни отсылает прежде всего к ритуалу (он «увозит» жертву к богам и в этом отношении он главный жрец *hótar*, без которого, как и без его земного воплощения огня [*agní-*], костра, жертвоприношение не может быть совершено), а Индра — к мифу, к возможности его реконструкции, хотя бы частичной, к более обширному мифологическому контексту, может быть, к самому тексту-источнику, к его структуре, содержанию, смыслу, наконец, к самой увязке мифа и ритуала. В этом отношении отмеченным является гимн RV I, 170 — о конфликте из-за жертвоприношения между Индрой и Марутами, которые обычно выступают как спутники и помощники Индры в его подвигах, улаженном риши Агастьей. Причина конфликта объясняется в предыдущем гимне. Суть ее в том, что Агастья посвятил жертву Марутам, а Индра неожиданно захватил ее себе, в ответ на что возмутившиеся Маруты выступили против него. Только мудрость Агастьи, выступившего в роли посредника, примирила враждующие стороны (RV I, 169). Гимн I, 170 весьма интересен и своей диалогической формой, которая, однако, обнаруживает ряд непоследовательностей. Строго говоря, один диалог между Агастьей и Марутами распадается по существу на три диалога (или во всяком случае позволяет думать о соответствующей реконструкции). Формально перед нами один диалог, в котором участвуют Маруты (две партии-«выступки», причем подряд, 2—3) и Агастья (три партии, причем две подряд, I, 4—5). Однако помимо этого диалога обнаруживаются следы двух других. Говоря формально с Агастьей, Маруты как бы немотивированно обращаются к Индре, хотя и в эту партию (2), похоже, инкорпорирован голос Агастьи: *kíṃ na indra jighāṃsasi bhrā́taro marútas táva | tébhiḥ kalpasva sādhuyā́ mā́ naḥ samáraṇe vadhīh* (I, 170, 2) «Зачем ты, Индра, хочешь нас погубить? Маруты — твои братья. Обращайся с ними хорошо! Не убивай нас в столкновении!» (мена 1-го и 2-го лиц сама по себе в этом случае диагностически отмечена). И, наконец, заключительная партия Агастьи как бы отсылает к возможному диалогу его с Индрой: *tvám īśiṣe vasupate vásūnāṃ tvám mitrā́ṇām mitrapate dhéṣṭhaḥ | indra tvám*

marúdbhiḥ sáṃ vadasvâdha prâśāna ṛtuthâ havîṃṣi (I, 170, 5) «О господин благ, ты распоряжаешься благами! О господин дружеских договоров, ты лучше всех заключаешь дружеские договоры! О Индра, сговорись ты с Марутами и вкушай жертвенные блюда в урочное время!» Другие тексты из группы гимнов Агастьи подтверждают участие трех сторон. Таков гимн I, 165 («Разговор Индры, Марутов и Агастьи»), где основной диалог развертывается между Индрой и Марутами, но есть и следы диалога Агастьи (или Рассказчика) с Марутами, а также возникает возможность реконструкции утраченной части диалога Агастьи с Индрой. Достаточно сравнить гимн I, 169, где Агастья обращается именно к Индре и тот идет на примирение (как и в гимне I, 171)[8]. Из этой группы гимнов следуют два существенных вывода. Во-первых, между Индрой и Марутами идет борьба за обладание неким благим достоянием, и «вором» выступает Индра, и это становится причиной раздора. Во-вторых, в таких распрях-поединках роль «вора» — величина переменная: в ней выступает то одна сторона, то другая, в частности, то Индра, то его противник. Во всяком случае такая перемежающаяся смена ролей в подобной сюжетной схеме является очевидной типологической фреквенталией. Но эти соображения сами по себе могли бы и не быть столь важными аргументами, если бы Маруты не были сыновьями Пришни (*Pŕ̥śni*, букв.: 'пестрая'), т. е. пестрой коровы, символизирующей грозовую тучу. Маруты — «ревущие сыновья Пришни» (*vāśrâsaḥ pŕ̥śnimātaraḥ*. VIII, 7, 3, букв.: 'имеющие Пришни матерью', ср. VIII, 7, 17), и ревут они, потому что они сыновья коровы, и в *известном* смысле они сами дойные коровы [не быки! хотя, впрочем, в Ригведе и они доятся, поскольку дают дождь, ср. *trî́ṇi sárāṃsi pŕ̥śnayo duduhré vajríṇe mádhu | útsaṃ kávandham udríṇam* (VIII, 7, 10) «Три озера сладости (эти) Пришни дали надоить из себя для громовержца, | Источник (и) бочку, полную воды»]. Образ громовержца, т. е. Индры, в сочетании с тучами-коровами, конечно, отсылает к той же схеме, что представлена в RV I, 32 (ср. о водах, сравниваемых с мычащими коровами — *vāśrâ iva dhenávaḥ*, 2 «как мычащие коровы»), где говорится и о похищенных коровах, и о поединке громовержца Индры с Вритрой и освобождении вод и коров. Эта схема может с достаточной надежностью рассматриваться как одна из филиаций «основного» мифа с его идеологией центра, с которого и в котором начинается творение. Именно в центре ритуального пространства каждый раз и воспроизводится перворитуал, который и есть образ первотворения, того, что было «в самом начале» и стало первым обнаружением будущей ритуально-религиозной традиции, установлением связи с богами через жертвоприношение и обратной связи с ними через те блага, которые боги посылают людям в ответ на их просьбы и мольбы. *Do ut des* — элементарная формула смысла ритуала как конструктивного, имеющего тенденцию к возрастанию обмена.

Жанр «Ригведы» — собрание гимнов, хотя в нем присутствуют и загадки, и заговоры, и экзорцизмы, и нарративы, и диалоги, и фрагментарные (а иногда и относительно полные) описания ритуала, во всяком случае, ключевых его элементов. Поэтому нельзя недооценивать гимны «Ригведы» и как источник сведений ритуального характера, помня одновременно о том, что она не является главным локусом сферы ритуального, каковым являются тексты, специально посвященные описанию ритуалов. Тем не менее отдельные примеры из сферы ритуального в «Ригведе», поддержанные другими данными, в частности и языковыми, оказываются весьма важными.

Уникальный пример, отчасти уже приводившийся выше, — RV II, 3, 4. В нем обращение к жертвенной соломе (*barhís*), называемой божественной, возрастающей, разостланной для богатства на алтаре (*déva barhír várdhamānaṃ* [...] *stīrṇáṃ rayé* [...] *vedy asyā́m*), и к богам — Васу, Все-Богам, Адитьям, достойным жертв (*yajñíyāsaḥ*), — сесть на эту жертвенную солому, умащенную жиром (*ghṛténāktáṃ* [...] *sīdatedáṃ*). Уникальность этого примера в том, что девятикратно отмечаемое в «Ригведе» *védi* только в этом месте и нигде более сходится в едином контексте с *barhís*, употребляемым в этом памятнике немногим менее полутораста раз[9]. И только из этого примера ясно, что barhis, жертвенная трава, находится на vedi, алтаре. К сожалению, остается открытым вопрос о том, чем был barhis в ведийскую эпоху — беспорядочно разбросанной на алтаре травой или неким цельным ритуальным предметом, обладавшим определенной структурой частей с особой семантикой, или и тем и другим в разных случаях. Не случайно, что известны контексты, в которых vedi и barhis сближены практически до неразличимости и не вполне ясно, barhis ли выступает как образ vedi, или наоборот. Зато едва ли можно сомневаться, что и то и другое, помимо своего индивидуального и специализированного смысла, передают еще и некий общий им главный смысл.

В другом месте было показано, что *barhís* и *bráhman*, обычно и справедливо трактуемый как молитвенная формула или универсальный принцип и более осторожно и непротиворечиво как Formung, Formulierung, Gestaltung[10], этимологически родственны и восходят к и.-евр. **bhel-g'h-*/**bher-g'h-* (I), соотв. **bhle-g'h-*/**bhre-g'h-* (II), обозначая некую функционально важную конструкцию — опору, основание, соединение[11], что подтверждается и соответствующими данными других индоевропейских языков[12], восходящими к глаголу и.-евр. **bhel-*/**bher-*(*g'h-*) 'набухать', 'надуваться', 'увеличиваться в объеме', 'возрастать'; 'усиливаться', 'укрепляться'. Пара *barhís* : *bráhman* задает две основные космогонические координаты (горизонталь и вертикаль и два соответствующих вида движения — распространять, расстилать, рассыпать, с одной стороны, и возвышаться, возноситься, возрастать, усиливаться — с другой) и соответствующие их отражения на ритуальном

уровне (жертвенная солома, подстилка и «брахман» в двух его вариантах с доминирующей идеей вертикальности, точнее — движения по вертикали вверх, ср. *bráhman-* как вознесение духа, одушевление, сила восходящего духа, но и *brahmán-* как жрец, персонифицированный носитель этого возносящегося духа). Учитывая, что в других индоевропейских языках, прежде всего в балтийских и славянских, слова, родственные вед. *bráhman-*, обозначают вполне конкретные материальные объекты со значениями 'стропило', 'перекладина', 'грядиль', 'подставка' и 'подушка', 'матрац', 'подстилка', реализующими общую идею опоры, основания, соединения, связки-связи, есть основания полагать, что и вед. *bráhman-* с той же внутренней формой могло обозначать некую конструкцию, которой принадлежала важная роль как в космогонии, так и в ритуале, и не только идею конструкции, функционирующей как опора, основание, соединение-связь, но и реальную материально-вещественную конструкцию типа, например, жертвенных столбов *yū́pa-* (: *yu-* [*yáuti*] 'связывать', 'крепить', 'укреплять', *yūti-* 'связка', 'соединение' и т. п.)[13], *sthū́ṇā-* (мл.-авест. *stūnā-*, др.-перс. *stūnā*, хот.-сакс. *stunā* и др.), *vánas-páti*, *sváru-* (и.-евр. **su̯er-u-*: др.-англ. *sweor* 'столб', ср.-в.-нем. *swir*, лат. *sūrus* 'ветвь', 'побег', 'шест')[14], а также других символов центра типа ашваттхи (Ficus religiosa), мирового древа, столпа, тотемного столба, горы, *axis mundi*, *catena aurea* и т. п. с вертикальной доминантой. Индра (с помощью своей молнии достигающий цели)[15] садится на широкое лоно, объясняемое Саяной как место жертвоприношения (X, 99, 2), и этот мотив ставит еще один важный акцент на глубинном смысле и жертвенника-алтаря, и самого акта жертвоприношения.

Здесь нет необходимости подробнее говорить о том, что бра́хман (Бра́хман) был выражением не только высшего объективного начала Вселенной, но и самой объективации его в знании, в слове, это знание реализующем и закрепляющем. То же относится и к тому, кого называют «господином (повелителем) Брахмана», — к Брахманаспати (Брихаспати), творцу Вселенной, воплощенной вселенской мудрости, знания. Именно это «яркое сокровище» просят люди у повелителя Брахмана: *bṛ́haspate áti yád aryó árhād | dyumád vibhā́ti krátumaj jáneṣu | yád dīdáyac chávasa ṛtaprajāta | tád asmā́su dráviṇaṃ dhehi citrám* (II, 23, 15) «О Брихаспати, то, что ценнее, чем у врага, (что) ярко сверкает среди людей, наделенное силой духа, | Что мощно светит, о рожденный (вселенским) законом, — дай нам это яркое сокровище!»[16] Создав все эти миры, Брахманаспати объял их и, следовательно, познал-понял их (*víśvéd u tā́ paribhū́r bráhmaṇas pátiḥ*. II, 24, 11). Тот же мотив — в связи с Праджапати, господином потомства, творения: *prájāpate ná tvád etā́ny anyó víśvā jātā́ni pári tā́ babhūva* (X, 121, 10) «О Праджапати! Никто, кроме тебя, не охватил все эти существа».

Важно напомнить, что многое из намеченного и еще не вполне ясно выраженного в «Ригведе» получает свое адекватное выражение в Упанишадах. Здесь стоит отметить лишь два мотива — «конструктивность» bráhman'а и з н а н и е, дарующее бессмертие: бессмертен bráhman, но бессмертен и тот, кто познал его. Ср. «Наверху [ее, ашваттхи] корень, внизу — ветви, это вечная ашваттха. Это чистое, это Б р а х м а н, это зовется б е с с м е р т н ы м | ... | Кто знает это, те становятся б е с с м е р т н ы м и» (Katha-upan. II, 3, 1—2, ср. 8, 14) и др.

Говоря о vedi в гимнах «Ригведы», нельзя пройти мимо знаменитого гимна X, 114 — «Ко всем богам», прежде всего мимо фрагмента, в котором находится загадка о vedi, хотя само это слово в тексте не называется, но зато намекается на роль з н а н и я и его ритуальный контекст (жертвоприношение): *v i d ú r d e v ā́ ḥ sahásāmānam arkám* (114, 1) «З н а л и боги хвалебную песнь вместе с мелодией». И далее (114, 2) — «Три Гибели сидят при этом, чтоб указывать (*deṣṭrā́ya*), — ведь возницы (жертвы), которых слышно издалека, з н а ю т (*ví hí jānánti*) их хорошо. П о э т ы п о с т и г л и и х с у т ь [букв.: 'связь', *tā́sāṃ ní cikyuḥ kaváyo nidā́nam*; *nidā́na-* от глагола *ní-dā-*, *dyáti* 'связывать']. И только после этого — 114, 3:

cátuṣkapardā y u v a t i ḥ supéśā g h ṛ t á p r a t ī k ā vayúnāni vaste
tásyām s u p a r ṇ ā́ v ṛ́ ṣ a ṇ ā ní ṣedatur yátra d e v ā́ dadhiré bhāgadheyam

«Четырехкосая ю н и ц а, замечательно украшенная,
с у м а щ е н н ы м ж и р о м ликом, облачается в установленные формы [17].
На нее уселись д в е п т и ц ы [два орла] с б ы ч ь е й оплодотворяющей силой,
(Там) где б о г и получили наделение долей».

Весьма возможно, что перед нами в этом случае (и это было бы вполне в духе этого темного гимна, посвященного мистическим преобразованиям жертвоприношения, сопровождаемым меной символов, игрою их и чисел) [18] своего рода загадка-анаграмма с рядом намеков на то, о ч е м она, — на vedi; ср., с о д н о й стороны, дважды появляющееся слово *devá-* (*deváḥ*, *devā́*), корневые звуки которого зеркально отражают искомое (*dev-* : *ved-*) и определяют направление дешифровки: *devá-* → *védi-*, а с д р у г о й, отсылка к теме и идея з н а н и я — *vidúr* (114, 1) 'они знали', причем субъектом знания были именно боги — *vidúr devā́ḥ*, связанные также звуковым подобием: *vid-* (*ved-*) — *dev-*, тоже зеркальным. Естественно, на этом уровне в игру с заданными и расшифрованными ее правилами включается и слово *véda-* 'священное знание'. Нельзя, впрочем, поручиться за то, что в софистицированном воображении риши не маячила и возможность связи *véda-* и *védi-*, главный ведийский текст, содержащий священное знание, и главный объект жертвоприносительного ритуала — алтарь, жертвенник. Во всяком случае в универсуме

ведийского религиозного сознания такие семантические связи не показались бы, вероятно, исключенными.

Фрагмент RV X, 114, 3, приведенный выше, конечно, описывает некую ритуальную реальность, за которой, несомненно, стоит и более глубокий, уже внеритуальный смысл, но описывает языком, превращающим сам текст этого описания в загадку. Возможно, такой прием — цитата из подлинной речевой партии жреца при жертвоприношении. Можно также предположить, что в целом ритуального текста этому фрагменту предшествовал вопрос (условно — что это такое?), на который ответ дается в виде загадки (114, 3), в свою очередь требующей ответа-разгадки [19].

Возвращаясь к фрагменту RV X, 114, 3 и его непосредственному контексту, нетрудно заметить, что речь в нем идет о двуединым тексте творения, взятого в космологическом и ритуальном ракурсах, связь между которыми несомненна. Космогенез — образ ритуала, ритуал — воспроизведение «первого» творения, имеющее своей целью преодолеть некое критическое состояние и восполнить дефицит, открыть путь жизни и всему, что ей способствует, веществу жизни — жиру. Поэтому им умащено лицо «четырехкосой юницы», поэтому льют масло на жертвенный огонь, поэтому участники жертвоприношения сидят на barhis'е, как и боги: животный жир и растительное масло, бархис из сплетенных трав увеличивают жизненную силу, повышают плодородие, символика которого столь разнообразно представлена в ритуале. Идея рождения, увеличения-уплотнения рода (народа) в существенной степени пронизывает ритуал и тексты, так или иначе связанные с ним, нередко приобретающие крайне натуралистический и откровенно эротический характер [20]. Но чтобы рождение осуществилось, нужно знать ритуал, жертвоприношение, отца, поколение, род, родство, само рождение, его локус, пуп земли, тайные имена, все, что отсылает к истокам и сулит надежду на исполнение желаний.

Лишь несколько примеров из ведийских гимнов, отвечающих схеме *vid-* 'знать' (: *véda-*) & x, объект знания-ве́дения:

a) vid- & рождение, порожденное: *kó veda jā́nam eṣām* (V, 53, 1) «Кто знает их рождение?» (в гимне к Марутам); — *nákir hy èṣāṃ janū́ṃṣi véda | té aṅgá vidre mithó janítram* (VII, 56, 2) «Ведь никто не знает их рождений! Только сами они знают рожденье (происхождение) друг друга!» (также в гимне к Марутам); — *yátaḥ prajajñá índro asya veda* (X, 73, 10) «Откуда он родился, это знает (только) Индра» (в гимне к Индре); — *vidúḥ pṛ́thivyā́ divó janítram* (VII, 34, 2) «Они знают место рожденья земли (и) неба» (в гимне «Ко Всем-Богам»); — [...] *me janúṣam* [...] *vidus | té me pū́rve mánur viduḥ | téṣām devéṣv ā́yatir | asmā́kāṃ téṣu nā́bhayaḥ* (I, 139, 9) «[...] знают мой род эти древ-

ние и Ману. У них связь с богами. У нас с ними родство» (в гимне ко Всем-Богам); — *etā́ cikitvo bhū́mā ní pāhi | devā́nāṃ jánma mártāṃś ca vidvā́n* (I, 70, 6) «О понимающий Агни, охраняй эти существа, (ты) знающий род богов и смертных» (в гимне к Агни); — *áthā devā́nām ubháyasya jánmano vidvā́ň aśnoti amúta itáś ca yát* (IX, 81, 2) «И вот этот знающий оба рода — богов и людей — достигает (того), что происходит оттуда и отсюда» (в гимне к Соме); — *agnír jánmāni devá ā́ ví vidvā́n | dravád dūtó devayā́vā vániṣṭhaḥ* (VII, 10, 2) «Агни — бог, знающий[21] рождения богов и людей, быстро продвигается как вестник, направляющийся к богам, добывающий лучше всех» (в гимне к Агни); — *víśvā veda jánimā* (III, 31, 8) «Он знает все поколения [букв.: "рождения"]» (в гимне к Индре); — *tán nón naśad yáḥ pitáraṃ ná veda* (I, 164, 22) «До нее [сладкой ягоды на вершине дерева пиппала] не доберется тот, кто не знает отца» (в гимне-загадке) и т. п.

b) *vid-* & жертва, жертвоприношение, обряд: *agnír hótā puróhito 'dhvarásya* [...] *sá veda yajñám ānuṣák* (III, 11, 1) «Агни-хотар, поставленный во главе обряда ... он знает жертвоприношение в очередности его частей» (в гимне к Агни); — *yám áichāma mánasā sò 'yám ā́gād | yajñásya vidvā́n páruṣaś cikitvā́n* (X, 53, 1) «Вот пришел тот, кого искали мы мыслью, знающий жертвоприношение, разбирающийся в его членении» (в гимне к жрецам и к Агни); — *vidvā́ň ṛtū́ňr ṛtupate yajehá* (X, 2, 1) «Зная время [жертвоприношений], о Господин этого времени, принеси здесь жертвы!» (в гимне к Агни); — *agnír vidvā́n sá yajāt séd u hótā | só adhvarā́n sá ṛtū́n kalpayāti* (X, 2, 3) «Этот знающий Агни пусть жертвует — ведь он хотар! Он пусть распределяет обряды, он — время жертвоприношений!» (там же); — *dáivyā hótārā prathamā́ vidúṣṭarā ṛjú yakṣataḥ sám ṛcā́* [...] (II, 3, 7) «Два первых божественных хотара, наиболее знающих, пусть правильно принесут жертву вместе с гимном [...]» (в гимне-апри) и т. п.

c) *vid-* & другие сакрально и/или ритуально отмеченные понятия: великое воздушное пространство (*mahó rájaso vidúr.* I, 19, 3), оба пространства земли и неба (*vidma rájasī pṛthivyā́.* VII, 99, 1), обе половины Вселенной — земля и небо[22]; майя, сила волшебных представлений (*tváṣṭā māyā́ ved.* X, 53, 9); сома (*sómam* [...] *brahmáṇo vidúr.* X, 85, 3), жертвенный напиток, возлияние (*vittā́d dhavíṣo.* V, 60, 6); хвалебная песнь (*vidúr* [...] *arkám.* X, 114, 1), гимн Сурье (*sūryā́ṃ* [...] *vidyā́t.* X, 85, 34); вознаграждения (*sanī́nām vidyā́taṃ.* VIII, 5, 37), блага (*usrā́ veda vásūnām.* IX, 58, 2); величие, щедрость, дарение (*nahi nu te mahimánaḥ* [...] *ná maghavan maghavattvásya vidmá ná rā́dhaso-radhaso* [...]. VI, 27, 3); все существа, весь мир (*véda bhúvanāni.* X, 82, 3); пути и дороги

(*véttha* [...] *ádhvanaḥ patháś ca*. VI, 16, 3); вид, форма, цвета (*sómo víśvā rūpā́ṇi véda*. X, 169, 3), тайные имена богов (*véttha* [...] *devā́nāṃ gúhyā nā́māni*. V, 5, 10)[23] и т. п.

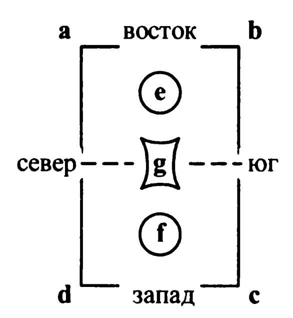
Знание рождения, рода, родственников, своего происхождения, знание жертвоприношения, жертвы, обряда, знание мира в его главных ценностях — это и есть состав ведийского сакрального знания, не замыкающегося в самом себе, но открывающего перспективу и предполагающего востребование его. Узнал-познал → понял → сделал — такова цепь, описывающая стратегию человека в ведийском мире и мирах, ему подобных, своего рода операцию, с помощью которой преодолевается кризис. Мысль—слово—дело слиты в едином синкретическом комплексе, ориентирующемся на некие практические цели, но где-то рядом начинает формироваться рефлексия о мире, о человеке, о высших силах. В ряде случаев в ведийской традиции она уже достигла той степени изощренности, при которой становится не всегда легко пробиться к правильному пониманию сути дела, к которой, однако, иногда можно приблизиться при учете типологически сходных ритуальных структур в других традициях, как то шаманские культуры Сибири и Дальнего Востока. Об этом отчасти писалось в упоминаемой выше статье «О брахмане». Некоторые типологические аналогии и параллели — от структуры и символики шаманских ровдужных ковриков, сопоставимых с бархисом, до смысла и цели ритуала — бросают луч света и на ведийскую обрядовую практику, в частности, и на особые связи между идеями знания и рождения[24]. «Высшему» рождению, как бы преодолевающему энтропическое направление кризиса, соответствует и «высшее» знание — знание брахмана, открывающее путь к вечному блаженству. Такое же высшее знание приобрел Óдин в скандинавской мифологии, вися на дереве Иггдрасиле, варианте мирового древа.

Не предопределяя сейчас решение вопроса о соотношении этих двух идей, лежащих в основе рождения и знания, уместно только напомнить, что ритуалы, в которых алтарь, жертвенник (*védi-*) играет особо важную, ключевую, поскольку именно здесь происходит главное событие, выявляющее смысл обряда, роль, проникнуты духом эротизма, можно было бы сказать — «пан-эротизма». И это касается и вещественно-материальной сферы, и составляющих обряд ритем, и всей символики, разыгрывающих тему пола, «мужского» и «женского», выходя и за пределы «человеческого» или «животного». Вкратце стоит напомнить лишь самое основное. Конструкция жертвенного алтаря в сочетании с возжигаемым на нем огнем воспроизводит акт соития («познания» — зачатия) мужчины (*vṛ́ṣan-*) и женщины (*yoṣā́*), где последней сопоставляется алтарь — *védi-*, жен. род, а мужчине — огонь — *agní-*, муж. род; отношение стиха (*ṛ́c-*) и мелодии (*sā́man-*) трактуется как

страстное стремление к сближению участников соития (ŚBr. VIII, 1, 3, 5, ср. IV, 6, 7, 11). Тема «мужского» и «женского» весьма натуралистически разыгрывается и двумя деревянными предметами, предназначенными для возжигания огня и соотносимыми с гениталиями: верхний (*uttarárani-*) — с мужскими, нижний (*adharāraṇi*) — с женскими[25].

В древнеиндийской литературе, специально посвященной описанию ритуалов, особенно центральных, «годовых» (как, например, ашвамедха — *aśvamedha*), в текстах «Белой Яджурведы», где ритуал — основная тема соответствующей жанровой конструкции, идея соития-зачатия и последующего рождения выражена особенно рельефно[26]. К тому же с достаточной надежностью восстанавливаются пространство ритуала, его состав, вещное заполнение разных частей этого пространства, речевые партии участников, последовательность действий и, следовательно, сам смысл ритуала, не говоря уж об устройстве и других характерных ритуальных объектов[27].

Не входя здесь в рассмотрение всего пространства ритуала (точнее, самого ритуального сооружения, называемого *prācīnavaṃśa*, *śālā* и *agnyagāra*, где находится vedi), здесь достаточно напомнить об основном, «внутреннем», непосредственно связанном с vedi. Схематически пространственный контекст vedi выглядит следующим образом:



abcd — prācīnavaṃśa
e — āhavanīya, жертвенный старый костер (восточный)
f — gārhapatya, костер домохозяина (западный)
g — vedi, алтарь-жертвенник

Бросается в глаза контраст между прямоугольной (в принципе)[28] формой vedi и круглой формой огнища, что должно интерпретироваться как противопоставление мужского и женского начала. Символика алтаря, огня отвечает в высокой степени тому, о чем писалось в связи с античными традициями Средиземноморья[29]. При этом следует отметить две существенные особенности. Во-первых, и оба костра и алтарь-жертвенник вписаны в прямоугольник prācīnavaṃśa'ы. Во-вторых, круглые горизонтальные

(«женские») огнища прорезаются вертикальным заостренным («мужским») языком пламени, а «прямоугольная» вытянутая конструкция, обычно связываемая с «мужским» началом, здесь приобретает отчасти (по меньшей мере) и «женский» колорит: обе длинные линии существенно сближаются друг с другом в их средней части, напоминая женскую талию [30]; к тому же не следует забывать, что и само слово *védi-* женского рода. В этой перспективе, пожалуй, можно было бы говорить о своего рода игре «мужского» и «женского» начал, о проступании одного в другом. Весьма существенным представляется, что vedi, находящееся посреди prācīnavaṃśa'ы, само в своем центре имеет выдолбленное на три пальца углубление, своего рода лоно земли, с которым в принципе соотносится и жертва. Едва ли стоит напоминать, что и сама жертва, находящаяся в центре vedi, образует некий сакральный центр, через который осуществляется связь адептов с богами, земли с небом, создающая условия существования человека в ведийском мире. Это углубление — образ женского лона, в котором происходит зачатие — женщиной от мужчины, землей от неба. Это лоно, отмечая центр, как бы встречает здесь линию небесной связи, чем бы она ни обозначалась — мировым ли деревом, axis ли mundi, жертвенным столбом или чем-либо еще. Характерно, что и mahāvedi, большой алтарь-жертвенник, находящийся к востоку от prācīnavaṃśa'ы, так же как и vedi, представляет собой небольшое углубление [31]. В восточной части mahāvedi по оси ее симметрии находится uttaravedi, высший алтарь-жертвенник, включенный в более ограниченное, чем mahāvedi, пространство «огненного поля» (*agnikṣetra*). Внутри же uttaravedi на той же оси непосредственно расположен пуп земли (*nābhi*), другой образ ритуального (и, конечно, космологического) центра [32]. Ось симметрии доходит до центрального жертвенного столба (*yūpa*), где и происходит — тоже центральное — событие ритуала ашвамедхи — соитие mahiṣī, главной жены царя, «посвященной» царицы, с мертвым конем (*aśva*). После того как очищение жизненными испарениями принесенных жертв состоялось, царице повелевают лечь рядом с конем. Она делает это, причитая: «Я приведу того, кто произведет зародыша; ты приведи того, кто произведет зародыша!» Потом причитает: «Вдвоем вместе, раздвинем наши ноги». Жрец адхварью набрасывает на нее и на коня покрывало: «Закутайтесь вы оба на небе» (на вопрос «Почему это?» — ответ «Потому что только на небе воистину приносятся жертвы»). Тогда mahiṣī берет член (śiśna) коня и вставляет его в свое лоно (upastha), произнося: «Пусть он, страстный, который испускает семенную жидкость, испустит ее» и т. п. (Vājas.-samh. XIX, 19—20 и далее) [33].

Теперь жертвы благосклонно приняты на небе богами, потому что mahiṣī «познана» на земле в священном ритуале ашвамедхи [34]. Соитие и есть парный союз «познающего» и «познаваемой», и это именно тот локус, в котором

возникающая вновь тема познания теснее и органичнее всего связывается с темой зачатия-рождения, зачатия как зарождения, «первого» рождения.

Здесь стóит вернуться вновь не только и не столько к теме vedi, сколько к проблеме этимологии этого древнеиндийского слова. Оба из предлагавшихся до сих пор этимологических объяснений (*védi-* из *[*a*]*va-zd-i-* из *ava-* 'вниз', 'в сторону' и т. п. и *sīdati* 'сидеть', а также — косвенно через *vedá-* 'пучок сильной травы' из и.-евр. **u̯ei̯(H)d-*, в конечном счете к глаголу «вить») неудачны в ряде отношений, но прежде всего своей семантической неубедительностью, как и игнорированием ряда фактов. Прежде всего *védi-* в значении «алтарь», «жертвенник», «основа», «пьедестал», «подставка» и т. п. слишком слабо мотивируется сидячим положением, сидением, с одной стороны, и травой, разбросанной на алтаре, — с другой. Обозначения сакральных ритуальных предметов обычно определяются более интенсивными мотивами, особенно в случаях, подобных *védi-*, слову с «говорящей» этимологией, которую носители древнеиндийского языка, начиная по меньшей мере с ведийской (а скорее еще ранее) эпохи, не могли не соотносить со словом *véda-*, входившим в состав названия собрания гимнов (как, конечно, и других ведийских собраний текстов). Разумеется, говорящие могли быть в плену «народной» этимологии, которая с научной точки зрения нередко уводит не в ту сторону, но, впрочем, нередко же и позволяет озарением интуиции прийти к самому сильному решению, которого не замечали, полагая, что такого, слишком очевидного, быть не может. А поскольку семантическая связь между *véda-* 'знание' и *védi-* 'алтарь' оставалась, возможно, неясной, то и постерегались впадения в соблазн слишком «легкого» решения: по другому поводу о «неслыханной простоте» поэт сказал — *Она всего нужнее людям, но сложное понятней им.*

«Словарный» контекст слова *védi-* тоже не был учтен в нужной мере, а он нуждался в расчистке и взамен открывал возможность находок, но и поле парадоксов разной степени сложности. Прежде всего иногда очень большой. Так, по поводу связи между *véda-* 'знание' и *véda-* 'пучок сильной травы' (AV) можно строить ряд догадок, но утверждать что-либо с уверенностью едва ли стоит, хотя соотношение этих двух слов должно быть взято на заметку. Не обращалось внимание, о чем можно судить по отсутствию выводов, на наличие разных именных основ от корня *vid-* : *ved-*, а тем не менее в самой «Ригведе» отмечено их сосуществование: наряду с *véda-* 'знание' существует *védas-* с тем же значением (ср. также *védas-* 'имущество', 'владение') и, как можно думать, *védi-*; кроме того, *véda-* 'знание', конечно, нельзя отделять от *véda-* 'нахождение', 'достижение', как и *vid-* 'знать' от *vid-* (*vind-*, с носовым инфиксом) 'находить', 'открывать' (т. е. реализовать свое знание). Разумеется, могут возникнуть отдельные вопросы, и если даже пока они не возникли,

они должны быть предусмотрены: сосуществование *véda-* : *védi-* не должно смущать хотя бы в силу того, что известно немало и других подобных, ср. в «Ригведе» же: *nīḍá-* : *nīḍí-*, *krīḍá-* : *krīḍí* (: *krīḍú-*), *jána-* : *jáni*/*janī*, *svaná-* : *sváni-*, *vavrá-* : *vavrí-*, *iṣá-* : *iṣí-* и т. п.

При рассмотрении семантических мотивировок др.-инд. *védi-* (а если говорить точнее, в связи со значениями, шире — идеями, возникавшими при анализе контекстов *védi-* как языковых, так и мифоритуальных, религиозных) постоянно рано или поздно два этих кардинальных смысла связывались с этим словом и/или с самим понятием, с функцией соответствующего этому слову объекта — «зачатие—рождение» и «знание—познание», причем и то и другое уже на некотором относительно раннем и простом уровне предполагало некий прорыв в обстоящем status quo, а именно нахождение—открытие—обретение нового — как материально-вещественного, так и мыслительного, духовного.

В истории становления сознания главной задачей оказываются создание некой духовной опоры и ее последующее развитие-возрастание, как и в архаичных космогониях появлению человека предшествует создание надежной материально-вещественной основы. Во всех культурных традициях человек полагает такой основой-опорой с о з н а н и е, знание внутри себя, з н а к вовне и з н а ч е н и е-смысл, соединяющее то и другое в некое целое. Помимо функциональной связи этих трех элементов друг с другом между ними существует и более фундаментальная и внутренне-интимная связь — р о д с т в о, обнаруживающее себя уже в звуковом обозначении этих трех элементов. Общий корень этого родства и знак его связан с идеей знания (: з н а т ь). Это русское слово восходит к и.-евр. **g'en-* : **g'ne-* : **g'nō-* и входит в широкий и в высшей степени достоверный контекст фактов других индоевропейских языков. Определяя значение и.-евр. **g'en-* как «знать», нужно помнить, что само это определение удовлетворительно лишь на поверхностном уровне, на «выходе» длинной цепи семантических преобразований. То же можно сказать о том же (сейчас не приходится сомневаться, что перед нами не омонимы, а результат филиации единого смыслового комплекса) корне, который на «выходе» же обозначает рождение (ср. др.-инд. *jánati*, раннелат. *geno*, лат. *gigno*, др.-греч. γίγνομαι, γένεσις, авест. *zānaite* и т. п.). Встает вопрос о параллелизме этих двух **g'en-* и об их едином смысловом источнике. Семантический комплекс «нахождение—открывание—рождение», описывающий цели человека в его поисках смысла, пожалуй, наиболее непосредственно демонстрирует близость двух идей — «рождения» и «знания», в основе которых единый концепт, выступающий в виде специализированных вариантов в зависимости от того, идет ли речь о сфере «биологического» или «когнитивного». В другом месте было подробно показано [35], что в основе концепта

рождения в его языковой форме лежит идея некого страдания, трудного преодоления ради откровения-явления нового звена в цепи рождений и смертей — таков в самом общем виде смысл идеи рождения, в глубине своей неотделимой от ж е р т в ы, ритуального механизма поддержания-продления той же жизнестроительной цепи.

Имея в виду исходное значение и.-евр. **g'en-* и признавая относительность самого понятия исходности (в данном случае существенно определение «общего» горизонта **g'en-* 'рождать(ся)' и **g'en-* 'знать', 'быть в родстве'), можно прежде всего подчеркнуть, что **g'en-* — глагол «ф е н о м е н а л и з а ц и и»: он кодирует некое явление, выводя его сквозь препоны на поверхность, под прямой луч света, из глубины и затененности, как бы повторяя те муки, которые претерпеваются, преодолеваются на путях рождения и познания. И это предполагает особую «отмеченность» явленного. Оно всегда не только ново, но и неожиданно, чудесно (ср. ἐπι-φαίνεια : ἐπι-φαίνω) «о т к р о в е н н о» и ищет встречи с д р у г и м, кто усвоил бы себе это откровение как некий вглубь сознания или души переведенный ресурс, становящийся внутренней ценностью. Яркость, способность вывести человека из некой инерции сознания и восприятия и остро привлечь к себе внимание, нарушив исходное «безразличие» и неготовность реципиента прочно усвоить явленное и передать его далее, — характерные свойства подобного **g'en*-откровения.

Др.-инд. *védi-* — один из проводников в эту сферу идей.

Примечания

[1] KEWA, 1970: 258; EWA, 1995: 581.

[2] Ср. также среднеиндийские (пали *vedi-* 'карниз', 'выступ', 'перила', пракр. *vei/a/* fem. 'platform' и т. п.) и новоиндийские примеры (Turner, 1966, № 12107).

[3] «Крайность» *vedi* предполагает не только узко, эмпирически, конкретно пространственный аспект, но и ситуационный: в центре сакрального пространства, в месте наибольшего напряжения, где решается главная задача — преодоления тотального кризиса, восполнения дефицита, иначе говоря, спасения, — ситуация в с е г д а к р а й н я я: жизнь или смерть, «или… или…», см. ниже.

[4] Речь идет здесь о противопоставлении двух жертвователей — Чьяваны и Турваяны. Первый из них получил от Ашвинов вторую молодость и стал привлекательным для жены, но это — преходящее качество, «подверженное обману» (*dábhya-*). Турваяна же заботился о непреходящей ценности — достижении потомства. Фрагмент «соорудил (…) из отстойных остатков» (*sūdair amimīta*) отсылает к попытке с негодными средствами.

[5] Неодушевленный локус-носитель активного начала — так можно было бы определить vedi, и в этом отношении напрашивается параллель с классом существи-

тельных в некоторых языках (типа кетского), который включает в себя слова, характеризующиеся сочетанием неодушевленности с активностью, придающим им нередко статус сакральной отмеченности.

[6] Отчасти — отстой от выжимания сомы (*sū́da-*).

[7] В известном смысле можно было бы говорить и о Соме как персонифицированном образе священного напитка сомы, но все-таки Сома остается в этих контекстах скорее имплицируемым персонажем; сома же как обозначение выжатого сока бессмертия — непременный ингредиент и условие успешного совершения ритуала, позволяющего достигнуть поставленных целей.

[8] Интересно, что названные гимны находятся в непосредственном соседстве с другими «индро-марутовскими» гимнами, ср. I, 166 — «К Марутам», I, 167 — «К Марутам (Индре)», I, 168 — «К Марутам», I, 169 — «К Индре», I, 171 — «К Марутам и Индре», I, 172 — «К Марутам», I, 173 — «К Индре», I, 174 — «К Индре», I, 175 — «К Индре», то же I, 176—178, I, 179 — диалогический гимн «Агастья и Лопамудра».

[9] Ср. также параллелизм сложных слов с соответствующими элементами: *vediṣád-* — *barhiṣád*, соотв. 'сидящий на алтаре' — 'сидящий на жертвенной соломе' (впрочем, и *barhiḥ-sthā́-* 'стоящий на жертвенной соломе', *barhíṣmat-* 'связанный с жертвенной соломой', 'тот, кто приготовляет ее'). Существенно отметить, что в специально ритуальных текстах, например, описывающих ашвамедху, *védi-* по частоте употреблений решительно преобладает над *barhís-*.

[10] Thieme, 1952: 91 — 129. Ср. также обозначение жреца — *brahmán-*.

[11] Топоров, 1974: 20—74.

[12] Ср. продолжения праслав. **bolzьno*/**bolzьna*, **bolzina* (из и.-евр. **bhel-g'h-*/**bhol-g'h-*) типа русск. *бо́лозно* 'деревянная основа сохи', 'ручки для поддерживания сохи', польск. диал. *błozno* 'перекладина у саней, поперечная полозьям', *błozno* 'санный полоз, загнутый кверху' (кашуб.), макед. *блазина* 'металлическое основание под осью мельничного жернова', с.-хорв. *blàzina* 'перина', 'подушка'; 'основание оси', словен. *blazína* 'подушка', 'перина', 'матрац'; 'подставка', 'стропило', 'шпала', 'перекладина в санях', 'остов плуга' и т. п. (ЭССЯ 2, 1975: 183—184); лит. *balžíena(s)* 'поперечина (саней, бороны)'; лтш. *bàlziêns*, *bàlzienis* 'das Gebinde, welches die gegenüberstehenden mietnes der beiden Schlittensohlen verbindet'; 'Stützenverband am Pfluge' (ср. *balzuonis*, *balzuons*), и т. д.; *balgzds*, *balksts*, *balsts*, *ballss*; лтг. *bolzdi*; прусск. *balsinis* 'подушка', *pobalso* 'подушка', 'перина' и т. п.; др.-в.-нем. *balko* 'балка', 'брус', 'бревно', др.-исл. *bjalki*; ирл. *bolg* 'мешок', др.-инд. *upa-barhaṇa-* 'подушка', 'покрывало', авест. *barəziš* 'подушка', *barəsman-* 'связка травы для жертвоприношения', 'подушка из соломы', но и др.-греч. φάλχης, φάλαγξ 'брус', иллир. *Bulsinis*, название горы, которые, видимо, восходят к тому же корню с нулевой ступенью вокализма — **bhl̥g'h-*.

[13] Можно думать, что и др.-инд. *yóni-* 'vagina', 'материнское лоно'; 'местопребывание', 'место', 'сидение' связано с глаголом *yu-* и имеет внутреннюю форму, отсылающую к идее связи-соединения, крепи-скрепления (*yóni-* как место, где «завязывается» плод — «завязь») и через эти действия организуемого пространства как соединения в него многих мест. В этом аспекте показателен поэтический образ широкого пространства, реконструируемый для индо-иранского (арийского), ср. вед. *pṛthú-yóni* 'широкое лоно' при авест. *pərəθu. yaona*. Характерен фрагмент из гимна к Индре —

sá ní dyutā́ v i d y ú t ā *véti sā́ma* | p ṛ t h ú m y ó n i m *asuratvā́* s a s ā d a (RV X, 99, 2) «Ведь с помощью сверкания м о л н и и достигает он (громовержец Индра. — *Т. Е., В. Т.*) исполнения. Благодаря (своей) природе асуры он с е л н а ш и р о к о е л о н о». Лоно матери ш и р о к о по определению: его достаточно для рождения всего живого и поглощения всего, что умерло, ибо лоно жизни и лоно смерти по сути дела одно и то же (ср. *syoná* < **su-yona-* при *dur-yoṇá-*). «Широта» лона — обычная тема обсценных фольклорных текстов и речений (ср. мотив проваливания в лоно и др.). Собирающе-связывающая функция также очевидна, и потому связь *yoni-* с глаголом *yu-* представляется весьма вероятной, ср. Adams, 1986: 340: *yóni-* из и.-евр. **i̯eu̯-ni-* 'пояс', 'подпруга у седла' (к идее связи): «*yóni-* 'Stätte', 'Schoß' kann nur in weitherziger semantischer Auslegung («place of movement», Bailey, a. a. O.) mil diesen Wörtern bzw. mit idg. **h₁i-eu̯* 'sich bewegen' (s. Lubotsky, System 38) verbunden werden (gegen ved. *YAV* 'sich bewegen', vgl. o. II, 402 f., s. v. *YAV*» [EWA: 420]).

[14] Поскольку идентификация вед. *bráhman-* и др.-перс. *brazman-* не вызывает сомнения, стоит вернуться к известной формуле почитания Ахурамазды, несколько раз повторяющейся в надписи Ксеркса против дэвов. Ядро этой формулы — *artācā brazmaniy*. Оставляя в стороне целый ряд переводов — или как неудовлетворительных и уже опровергнутых или как слишком общих в переводе как раз ядра формулы, — уместно напомнить об одном из последних по времени переводов, где формула переведена следующим образом — «(I worshipped Auramazda) facing arta-wards during the rite» (Duchesne-Guillemin, 1962: 336—337). В связи с этой формулой в приведенном переводе возникает вопрос, нельзя ли в *brazmaniy* видеть не временно́е обозначение, а местное, наподобие древнеиндийской формулы «умирания (*parimara-*) около, вокруг брахмана (о брахмане)», по крайней мере применительно к прототипу этого выражения. Ср. Taitt.-upan. Bhṛgu 10, 4; Kaival.-upan. II, 12; Aitar.-brāhm. VIII, 21, 1 и сл.

[15] Связь молнии с Брахманом, более того, отождествление их, покоится и на существенном основании [Брахман — т о п о з н а н и е, то б л а г о, которое р а с с е и в а е т (*vidyati*), как и м о л н и я (*vidyut*)], ср.: «Говорят, что молния — это Брахман. Он — молния, ибо р а с с е и в а е т [тьму]. Кто з н а е т, что молния — Брахман, тот р а с с е и в а е т зло, ибо, поистине, м о л н и я — Брахман» (Брихадар.-упаниш. V, 7, 1), ср. Кена-упаниш. IV, 4: «Индра узнаёт, что это — Брахман и наставление о Брахмане: „это то, что сверкает в м о л н и и [...]“» (*yad etad* v i d y u t o *v y a d y u t a d ā itīn nyamimiṣadā...*) как аллегория внезапного прорыва к знанию, к просветлению.

[16] Ср. также широко распространенный мотив мудрости-знания в яйце, отмеченный и в ведийском гимне «К неизвестному богу» (RV X, 121) — о золотом зародыше (*hiraṇyagarbhá*), плававшем в космических водах, и о вышедшем из него через год, разбив оболочку, Брахме (ср. *brahmáṇḍa-* 'яйцо Брахмы'), творце Вселенной.

[17] Речь идет об облачении в жертвоприношения.

[18] В такой ситуации как раз и рождается то всеведущее слово, смысл которого не всеми и не всегда полностью проницаем — *viśvavídaṃ vā́cam áviśvaminvām* (RV I, 164, 10).

[19] В другом гимне-загадке (I, 164) фрагменту 35 «Этот алтарь — крайняя граница земли [...]» и т. д., приведенному выше, предшествует серия вопросов, данных не непосредственно, а во вторичном модусе: «Я с п р а ш и в а ю тебя о крайней границе земли. Я с п р а ш и в а ю, где пуп мироздания. [...]» (всего четыре вопроса — I, 164,

34), на которые следует четыре ответа. Можно предполагать, что в исходном тексте жреца сохранялась непосредственно-вопросительная форма — Где крайняя граница земли? Где пуп мироздания?.. и т. п. В этом случае реконструкция позволяет вскрыть в «Ригведе» следы не полностью «гимнизированного» исходного диалогического текста двух жрецов. Реальность подобной реконструкции подтверждается такими конкретно засвидетельствованными примерами, как то: *kó asyá veda bhúvanasya nā́bhim* [...] *védāhám bhúvanasya nā́bhim* (Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—60) «кто знает пуп этого мира ... я знаю пуп мира», но и в непосредственном соседстве — *pṛcchā́mi yátra bhúvanasya nā́bhiḥ* [...] *ayáṃ yajñó bhúvanasya nā́bhiḥ* (Vājas.-Saṃh. XXIII, 61—62) «я спрашиваю, где пуп мира [...] эта жертва — пуп мира».

[20] Ср. RV X, 61 («Ко Всем-Богам»), особенно 5—8; тут же и о рождении брахмана: *svādhyò 'janayan bráhma devā́* (X, 61, 7) «Благожелательные боги породили священное слово». Л. Рену, развивая взгляды П. Тиме, поясняет, что в данном контексте «*bráhman* est à la fois formulation et formation (de l'embryon primitif)». Упоминаемый далее Вастошпати как раз и является обозначением этого эмбриона.

[21] Собств. 'различающий', т. е. обладающий аналитическим, «дисцернативным» знанием.

[22] Реконструируется с известным вероятием по «вывернутым» наизнанку конструкциям, ср. *vittám me asyá rodasī* (I, 105, 1—19) «Узнайте меня (обо мне), о Земля и Небо»; в 1—17 — речь Триты, оказавшегося в колодце, в 18—19 — речь Кутсы, автора гимна. Основание реконструкции — Земля и Небо могут узнать вопрошающего их, потому что они заведомо знают Землю и Небо, как знают оба пространства Земли и Неба (ср. VII, 99, 1 и др.).

[23] Ср. также сочетания глагола *jñā-*, обозначающего иным способом полученное и более интенсивное знание, с такими же словами, которые появляются и в связи с глаголом *vid-*: *nā́man-*, *ṛtá-*, *pathí-*, *yajñá-*, но и с иными, ср.: *ayám te yónir* [...] *táṃ jānann agna ā́ sīdathā* [...]. III, 29, 10 «Вот твое лоно [...] Зная его, усядься, о Агни [...]!» и т. п.

[24] Характерно, что при глаголах знания и рождения употребляется значительное количество одних и тех же важных объектов, ср., например, *yajñá*, *nāman*, *vā́c/vácas*, *ṛtá*, *mánas*, *devá*, *agní*, *bráhman*, *pathí* и др., не говоря уж о словах общих семантических кругов. При этом нужно помнить и о «вывернутых» вариантах, ср.: «Благожелательные боги породили брахман («священное слово») (*svādhyò 'janayan bráhma devā́*)» X, 61, 7, ср. также X, 65, 11 — «(Они [боги] те,) кто порождает брахман [...]» при том, что *bráhman* как старший из богов их и породил — сам или через порожденного им Праджапати, ср. Bṛhad.-ār.-upan. V, 5, 1; Mund.-upan. I, 1, 1 и др. Так же и с познанием бра́хмана и познанием бра́хманом.

[25] Ср.: *ástīdám adhimánthanam | ásti prajánanam kṛtám | etā́ṃ viśpatnīm ā́ bhara- | agním manthāma pūrvátha* (III, 29, 1) «Есть эта основа для трения, есть член, готовый к зачатию. Приведи эту жену главы рода! Мы хотим добывать трением Агни, как прежде». Следующие стихи еще более откровенны и богаты «техническими» деталями. Существенно, что локусом оказывается пуп земли — *nā́bhā* (Loc.), что приносится жертва богам и в результате — *ájījanann amṛ́tam mártyāso* (III, 29, 13) «породили бессмертного смертные».

[26] White Yajur Veda, 1899, ср. также Apastamba, 1910 (ср. издание Āpastambaśrautasūtra, 1882); Kātyāyanaśrautasūtra 1856. Анализ соответствующих данных см. в Dumont, 1927, ср. также Bhawe, 1939; Kirfel, 1951: 39—50. Ср. также ŚBr. XIII, 1; Bṛhad.-ār.-upan. Madhu I, 1—2; Mhbh. (Aśvamedhika-parvan) и др.

[27] В упомянутой книге Дюмона все имеющиеся данные о ритуальном пространстве ашвамедхи сведены в схему, весьма детализированную (три с половиной ритуальных объекта, не считая 21 жертвенного столба) и снабженную легендой (Dumont, XXXIV—XXXV). Кроме того, точные и весьма детализированные сведения о ритуальных ведийских терминах (с указанием источников) даются в словаре Л. Рену (Renou, 1954).

[28] Четыре равных угла у четырехсторонней конструкции оказываются более сильным фактором, нежели несколько изогнутые линии, и позволяют говорить в данном случае о «глубинной» прямоугольности.

[29] Ср. Dumézil, 1966: 309—311; Vernant, 1969: 97 и сл. и др.

[30] Словарь Моньер-Виллиамса в этом отношении весьма показательно определяет значение *védi* — «it is more or less raised and of various shapes, but u s u a l l y n a r r o w in the middle, on which account the female waist is often compared to it, RV etc. (s. v. *védi*)». Кроме того, *vedi* обозначает род крытой веранды или балкона во дворе, «shaped like a vedi and prepared for w e d d i n g s» (ibid.), а также подставку, основание-опору, пьедестал и т. п.

[31] [Renou, 1954: 124] — «grande aire creusée (légèrement)».

[32] Таким образом, ось симметрии всего пространства mahāvedi и восточнее его связывает vedi (с двумя огнищами) с sádas, навесом или сооружением, находящимся восточнее prācīnavaṃśa'ы, но уже в пространстве mahāvedi, с местом, где пребывают колесницы с сомой, с пупом земли (*nābhi*) и, наконец, с центральным столбом (*yūpa*).

[33] Dumont, 1927: 175.

[34] «Познана» — в библейском употреблении, ср.: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина...» (Быт. 4, 1).

[35] Топоров, 1994: 131—154.

Литература

Топоров, 1974 — *В. Н. Топоров.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории, языков и культуры народов Индии. М., 1974: 20—74.

Топоров, 1994 — *В. Н. Топоров.* Еще раз о знаке, знаковом пространстве и мотивировке обозначения знака (случай лат. **g'en-*) // Этимология. 1991—1993. М., 1994: 131—154.

Adams, 1986 — *D. Q. Adams.* Studies in Tocharian Vocabulary IV: A Quartet of Words from a Tocharian B Magic Text // JAOS. 106. № 2. 1986: 339—341.

Āpastamba — Śrautasūtra des Āpastamba. Übersetzt von W. Caland. Amsterdam, 1910.

Āpastambaśrautasūtra — Āpastambaśrautasūtra. Hrsg. von R. Garbe, 1882 (Bibliotheca Indica. Vol. 21).

Bhawe, 1939 — *Sh. Bhawe.* Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939 (Bonner Orientalische Studien, H. 25).

Duchesne-Guillemin, 1962 — *J. Duchesne-Guillemin*. Old Persian *artācā brazmaniy* // BSOAS. Vol. 25. 1962: 336—337.
Dumézil, 1966 — *G. Dumézil*. La religion romaine archaïque. P., 1966.
Dumont, 1927 — *P. E. Dumont*. L'aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasanayisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra). P., 1927.
EWA — *M. Mayrhofer*. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Bd. 1—2—. Heidelberg, 1986—1996—.
Kātyāyanaśrautasūtra — Kātyāyanaśrautasūtra. Hrsg. von A. Weber. B., 1856.
KEWA — *M. Mayrhofer*. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindisches. Bd. 1—4. Heidelberg, 1956—1980.
Kirfel, 1951 — *W. Kirfel*. Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien, 1951. Bd. 7: 39—50.
Renou, 1954 — *L. Renou*. Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.
Thieme, 1952 — *P. Thieme*. Brahman // ZDMG. Bd. 102. 1952: 91—129.
Turner, 1966 — *R. L. Turner*. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. L. — N. Y. — Toronto, 1966.
Vernant, 1969 — *J. P. Vernant*. Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique. P., 1969.
White Yajur Veda — The Text of the White Yajur Veda. Transl. by R. T. H. Griffith. Benares, 1899.

2002

О ЧИСЛОВЫХ МОДЕЛЯХ В АРХАИЧНЫХ ТЕКСТАХ

> В своей аксиоматической форме математика представляется скоплением абстрактных форм — математических структур, и оказывается (хотя по существу и неизвестно почему), что некоторые аспекты экспериментальной действительности как будто в результате предопределения укладываются в некоторые из этих форм. Конечно, нельзя отрицать, что большинство этих форм имело при своем возникновении вполне определенное интуитивное содержание, но как раз сознательно лишая их этого содержания, им сумели придать всю их действенность, которая и составляет их силу, и сделали для них возможным приобрести новые интерпретации и полностью выполнить свою роль в обработке данных... Но этот метод доказал свою мощь своим развитием, и отвращение к нему, которое еще встречается там и сям, можно объяснить лишь тем, что разум по естественной причине затрудняется допустить мысль, что в конкретной задаче может оказаться плодотворной форма интуиции, отличная от той, которая непосредственно подсказывается данными (и которая возникает в связи с абстракцией более высокого порядка и более трудной).
>
> Н. Бурбаки [1]

Роль числа, числовых моделей, абстрактных математических теорий (как связанных с числом, так и независимых от него — неколичественных) в объяснении настоящего и открытии (предсказании) будущего путем провоцирования семантической интерпретации этих моделей, а затем и их практической реализации не вызывает какого-либо сомнения, если говорить о современной культуре. О роли числа в культурах архаичного типа [2] известно несравненно

9 – 3129

меньше, поскольку историки математики предпочитают иметь дело с имманентными математическими теориями (как бы примитивны они ни были), нередко игнорируя мифопоэтические основы их или их интерпретации, не связанные с научной традицией [3], а специалисты в области архаичных культур также уделяют преимущественное внимание использованию чисел уже на той достаточно продвинутой стадии, когда вполне сложилась система счисления и над десемантизированными членами числового ряда могут производиться все предусмотренные правилами операции (иначе говоря, все числа на этой стадии равноправны в двух отношениях: все они равно абстрактны, т. е. между ними нет отношений семантической иерархии; и над каждым из них может производиться любая из допустимых операций) [4]. Тем не менее, роль числовых моделей в архаичных культурах многими своими чертами напоминала ту, которую играют математические теории в развитии науки нового времени. Однако для числовых моделей в архаичных культурах характерна гораздо большая обнаженность, подчеркнутость целевой установки, связанной с более прагматическим (по сути дела, а не по внешним приметам) отношением к этим моделям и к числу вообще [5]. В частности, это объясняется тем, что в архаичных традициях числа могли использоваться в ситуациях, которым придавалось сакральное, «космизирующее» значение. Тем самым числа становились образом мира (*imago mundi*) и отсюда — средством для его периодического восстановления в циклической схеме развития, для преодоления деструктивных хаотических тенденций. В архаичных культурах эта задача ставилась в более явную и непосредственную связь с идеей благополучия коллектива, и поэтому она носила более насущный характер, была, если можно так выразиться, глобальной. Глобальность задачи обусловила стратегию глобального детерминизма (*déterminisme global*) [6], свойственную магии в противоположность науке. Для архаичных коллективов в центре внимания была борьба с природой (а не с человеческими установлениями, как в истории более поздних времен) [7]. Поэтому противопоставление культуры природе, культивированного, освоенного естественному, неосвоенному было основным проявлением всеохватывающей антитезы К о с м о с — Х а о с. К. Леви-Строс проницательно указал на изоморфизм, существующий между противопоставлением культуры и природы, с одной стороны, и дискретности и непрерывности, с другой стороны [8]. Проблема соотношения дискретного и непрерывного волновала человека, находящегося внутри мифопоэтической традиции [9]. Этот интерес достался в наследство человеку той эпохи, когда закладывались основы арифметики, конструируемой в ее простейших вариантах как наука о дискретном, и геометрии, возникшей как наука о непрерывном. Противопоставленность этих двух наук (особенно после открытия иррациональностей) оказалась столь существенной, что даже пифагорейцы в их

попытках создать унифицированную математическую науку (на основе арифметизации) потерпели поражение.

Сказанное в общих чертах намечает роль чисел и операций над ними в решении задач, связанных с «космизацией» элементов мира, окружавшего человека в архаичных традициях. Однако для того чтобы конкретно описать, каким образом числа выполняют эту роль, нужно обратиться к типологически архаичным текстам разных культурных традиций [10]. Ниже будут рассмотрены тексты, в которых используются по преимуществу «отмеченные», сакральные числа и операции над ними, которые также (по крайней мере, в рассматриваемых текстах) следует считать сакрализованными.

Один из показательных примеров — тексты, относящиеся к культурам, в которых получил сильное развитие классификационный принцип. Согласно ему (если говорить о наиболее последовательных образцах) все существа и предметы связаны друг с другом определенной системой иерархических отношений. Внутри этой системы различаются предметы, находящиеся между собой в близкой или далекой связи, в отношении равноправия или подчинения. Зная принцип, лежащий в основе данной системы, можно «пройти» ее всю от начала до конца в синхронном плане и, как можно предполагать, хотя бы отчасти можно восстановить очередность этапов диахронического пути этой системы. Даже в наиболее примитивных формах классификации явно или завуалированно возникает идея числовой характеристики, ср. у австралийских племен схемы типа: 1 племя, разделенное на 2 фратрии, каждая из которых делится на 2 матримониальных класса (или, по другому принципу, на несколько кланов, внутри каждого из которых его члены объединены общим тотемом). Таким образом, схема типа рис. 1

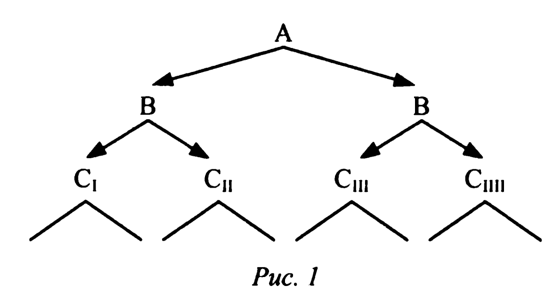


Рис. 1

является описанием актуальной системы с выделением уровней (A, B, C) и указанием числа элементов в каждом из них ($1 = A \rightarrow 2 = B \rightarrow 4 = C$), что и задает иерархическую шкалу ценностей. Учитывая, что представления об устройстве мира, включая социальную организацию, излагаются внутри данной культурной традиции как рассказ о происхождении с вычленением диахронических уровней, и имея в виду конкретные предания о «предистории»

родоплеменного устройства, нетрудно предположить, что приведенная выше классификационная схема может быть интерпретирована (с соответствующими изменениями и ограничениями) и в диахроническом плане, ср. параллели из других традиций, где в схемах подобного рода подчеркивается именно диахронический план при известной оттесненности синхронных отношений [11].

Дальнейшим развитием и усложнением классификационных принципов типа австралийских объясняются системы, подобные той, которую описывают исследователи племени североамериканских индейцев зуньи [12]. Эта система устроена таким образом, что все предметы окружающего мира в п р и н ц и п е могут быть перечислены [13] в соответствии с определенной процедурой, во-первых, и между ними возможно установление «степени родства», во-вторых. Мир зуньи, вписанный в пространство, разделенное на 7 районов (четыре горизонтальных: север — запад — юг — восток и три вертикальных: зенит — центр — надир), состоит из цепочек соотнесенных друг с другом элементов, принадлежащих к разным семантическим зонам (типа: север — ветер — воздух — зима...). Такая ситуация предельно облегчает числовое кодирование предметов [14], как и введение стабильных стандартных числовых классификаторов для совокупностей предметов, ср. ацтекские тетрады (4 страны света, фратрии, административных района столицы, части месяца, космические эпохи и т. д.) [15] или «семерки» у зуньи, соответствующие семи кланам (исследователи подчеркивают четкое соответствие между экзогамными кланами и числовой категоризацией у зуньи) [16].

Но, разумеется, классификационная функция чисел четче всего выступает в древнекитайской культурной традиции, где, однако, дать реальное истолкование числовым моделям гораздо сложнее из-за того, что она слишком глубоко уходит своими истоками [17], во-первых, и, кроме того, в ней достаточно рано был перейден некий порог, после которого началась полоса нумерологических спекуляций, уже не связанных непосредственно с архаичной числовой семантикой. Родилась целая философия чисел, нашедшая свое крайнее выражение у Чжай-Шеня (Tshai Chhen, 1167—1230), утверждавшего, что следование числам (шу) дает знание вещей и их начал, что Числа и Вещи неотделимы друг от друга, образуя континуум без начала и без конца [18]. Впрочем, «пифагорейская» нумерология в двух ее аспектах (о б щ е т е о р е т и ч е с к о м — числа управляют миром и п р а к т и ч е с к о м — конкретные числовые операции) началась в Китае существенно раньше, о чем свидетельствуют, например, два отрывка, содержащихся в «Да Дай Ли Цзы» (гл. 58 и 81; составлено, согласно традиции, по старым материалам между 73 и 49 гг. до н. э.) [19].

Но независимо от нумерологического мистицизма и задолго до его появления и расцвета в китайской традиции существовали определенные принципы, легшие в основу описания структуры мира и его происхождения. П е р в ы й

из этих принципов связан с дуализмом «инь—ян» («Yin—Yang», относительно которого нет необходимости выведения и объяснения его исключительно из древнеиранских источников, как предлагается некоторыми специалистами). Различиями между членами этой пары объясняли существование противопоставлений: между женским и мужским, слабым и сильным, темным и светлым, ночным и дневным, связанным с луной и связанным с солнцем, отрицательным и положительным. Учением об «инь—ян» задавался код структуры вселенной и открывались широкие перспективы нумерологических операций, весьма напоминающих пифагорейские теории чисел[20]. Второй принцип лежал в основе теории пяти элементов, являвшейся средством вторичной классификации и выводившейся в конечном счете из первичной классификации «инь—ян». Пять элементов (Дерево, Огонь, Земля, Металл и Вода) в разных старых сочинениях зависели от того, о каком «порядке» идет речь. Так, в «Космогоническом порядке» неизменна последовательность: Д → О → В → М → З, а в «Современном порядке»: М → В → Д → О → З и т. д.[21] Особенно характерны для понимания процессов становления и разрушения и, следовательно, для вскрытия механики развития две другие древнекитайские схемы — «Порядка взаимного порождения» (Сян сэн, *hsiang sêng*) и «Порядка взаимного преобладания» (или «разрушения») (Сян шэн, *hsiang shêng*). Первая из этих схем показана на рис. 2:

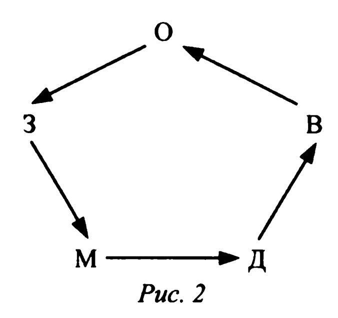


Рис. 2

Иначе построена вторая схема (рис. 3):

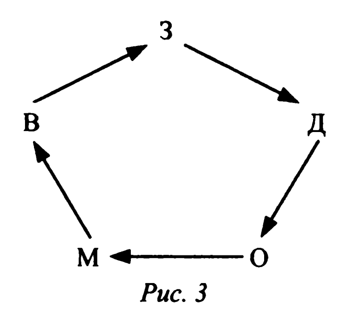


Рис. 3

В ней существенным является то, что каждый предыдущий элемент разрушает (преобладает над, побеждает) последующий элемент, будучи контролируемым со стороны предшествующего ему элемента в схеме (иначе говоря, Вода разрушает Землю, а Металл контролирует этот процесс, т. е. разрушает Воду, и т. д.). В этих схемах обращают на себя внимание четыре способа аранжировки элементов, соответствующие четырем основным аспектам мира с точки зрения его статических и динамических характеристик, и наличие пяти элементов, составляющих материальную основу мира и являющихся его мерой, указанием на фазу. Важность и актуальность этих схем подтверждается большим количеством древне- и среднекитайских текстов такого типа: «Почему пять элементов приходят к власти последовательно? Потому что они последовательно порождают друг друга. Отсюда каждый из них имеет свое начало и конец. Дерево порождает Огонь, Огонь — Землю, Земля — Металл, Металл — Воду, а Вода — Дерево...» (*Fêng Ju-Lan* II, 22, 23, сообщение о диспуте конфуцианских мудрецов в 79 г. в Аньчане, называемое «Бо Ху-тун»); «1-е: Небо породило Воду; 2-е: Земля родила Огонь; 3-е: Небо породило Дерево; 4-е: Земля породила Металл; 5-е: Небо породило Землю; 6-е: Земля завершила Воду; 7-е: Небо завершило Огонь; 8-е: Земля завершила Дерево; 9-е: Небо завершило Металл; 10-е: Земля завершила Землю» (Дай Тин-хуай)[22]; «Металл может преодолеть Дерево... Земля может преодолеть Воду... Вода может преодолеть Огонь...» (Wên Tzu)[23] и т. п.

Эти тексты находят точные соответствия в других древних традициях (с той лишь разницей, что состав элементов и их порядок могут незначительно меняться). Ср. такие древнеиндийские примеры, которые особенно характерны для упанишад: «Поистине из этого Атмана возникло пространство, из пространства — ветер, из ветра — огонь, из огня — вода, из воды — земля, из земли — травы, из трав — пища, из пищи— человек» (Тайттирийя-упанишада I, 1, 2)[24]; «Земля...; огонь...; воздушное пространство...; солнце...; небо... Это в восходящем порядке. Теперь — в нисходящем порядке. Небо...; солнце...; воздушное пространство...; огонь...; земля...» (Чхандогья-упанишада II, 2, 1—2)[25]; «Земля покоится на Воде, Вода на Ветре, Ветер на Пространстве...» (*Sāramati*. Ratnagotravibhāgaḥ)[26] и др.; ср. также перечни элементов с фиксированной последовательностью типа: «...вода — *arka*. То, что было пеной воды, затвердело, и это стало землей. Он изнурил себя. И от него... возник блеск, его сущность, который есть огонь» (Брихадараньяка-упанишада I, 2, 1)[27], ср. там же III, 6, 1: «вода — ветер — воздушное пространство...» или I, 5, 10 и сл.: «небо — земля — вода, солнце — огонь — луна» (ср. Чхандогья-упанишада I, 6, 1 и сл., или V, 12—17: «небо — солнце — ветер — пространство — вода — земля»; Тайттирийя-упанишада I, 3, 1—2: «земля — предшествующий элемент, небо — последующий элемент, воздуш-

ное пространство — соединение, ветер — средство соединения... Огонь — предшествующий элемент, солнце — последующий элемент, вода — соединение, молния — средство соединения»)[28].

Многочисленны примеры и из третьей великой культурной традиции древнего мира — древнегреческой. Ср. примеры из Гераклита: «Огонь живет смертью воздуха, а земля — смертью воды» (*Maximus Tyrius* XII, 4 p., 489)[29], где «живет смертью» (ζῆι θάνατον)[30] весьма близко к китайским выражениям, описывающим «Порядок взаимного разрушения», а порядок появления элементов З — О — В точно совпадает с последовательностью этих же элементов в китайской схеме. Ср. еще: «Смерть земли — рождение воды, смерть воды — рождение воздуха, [смерть] воздуха — [рождение] огня; и обратно» (*Marcus Aurelius* IV, 46)[31]; «Смерть огня — рождение воздуха, а смерть воздуха — рождение воды» (*Plutarchus*. De Ei Delphico, 18)[32]; «Душам смерть — воде рождение. Воде смерть — земле рождение. Из земли ведь вода рождается, а из воды — душа» (*Clemens*. Stromata VI, 16)[33] и др.[34] Во всех этих и подобных им случаях через циклическое применение двух операторов ж и з н ь и с м е р т ь порождаются или разрушаются (как в аналогичных «порядках» в древнекитайской литературе) основные элементы мироздания. Таким образом, элементы задают не только актуальное членение мира, но и фазы его становления — разрушения (представление, типичное для циклических концепций вообще)[35].

Из учения об элементах в древнекитайской традиции следуют две примечательные особенности. О д н а из них состоит в канонизации числа п я т ь, ставшего, по крайней мере для философов Ханьской династии, эталоном описания наиболее существенных характеристик макрокосма и микрокосма (ср. кратность деления мира, число элементов, классов животных, органов чувств, внутренних органов, страстей, музыкальных нот, основных чисел и т. п.)[36]. Отмеченность п я т о г о места в пространственном плане связана с особым положением центра[37], ср. Чжун-го «Срединное Царство» как п я т ы й член среди четырех варварских земель, четырех морей, наконец, в центре земного пространства, представляющего собой квадрат (ср. далее — столица в центре Царства, «Алтарь Солнца» в центре столицы, который находится на четырехгранном холме, причем каждая его грань окрашена в особый цвет)[38]. Эта картина является как бы серией моделей мироздания, вложенных друг в друга, причем соблюдается принцип, согласно которому модель, лежащая ближе к центру, рассматривается как более сакрализованная[39]; ср. описания «Зала Судьбы» с четырехугольным основанием и круглой крышей (образ Земли и Неба, т. е. вселенского пространственно-временнóго «континуума»)[40]. Отмеченность п я т о г о места во временнóм плане видна из структуры пятилетних циклов, устроенных таким образом, что в первые

четыре года князья из разных областей съезжались к императору, а на пятый год сам император объезжал свои владения. Вторая особенность, связанная с учением об элементах, заключается в установлении символической корреляции между элементами ряда Д—О—З—М—В и элементами других основных семантических сфер в древнекитайской картине мира, ср. такие ряды, как: Дерево — весна — восток — кислый — козлиный (запах) — тигр — заяц или Вода — зима — север — соленый — гнилой — кабан — крыса и т. п.[41] Такие классификационные таблицы представляют собой нечто вроде сети отношений, являющейся языком описания мира и основой так называемого «координирующего» или «ассоциативного» мышления, характерного для культур рассматриваемого типа.

Следующим этапом было введение числовых показателей, соотносимых с основными элементами. «Хун фань», включенный Сыма Цянем в свой труд (IV, 219), приписывает Воде числовое значение 1, Огню — 2, Дереву — 3, Металлу — 4, Земле — 5 (ср. «Yue ling»: Земля — 5, Вода — 6, т. е. 5 + 1, Огонь — 7, т. е. 5 + 2, Дерево — 8, т. е. 5 + 3, Металл — 9, т. е. 5 + 4)[42]. Здесь же вполне отчетливо формулируется идея, повторяемая не раз в китайских источниках, что Вселенная организована с помощью чисел, что сама она не что иное, как иерархия вещей, что, следовательно, число управляет всем во Вселенной[43]. Такое отношение к числу, своего рода религиозный и научный культ числа, объясняет бурный расцвет нумерологических спекуляций, о котором уже говорилось выше, а также связь с числами, как и с элементами, практического аспекта в старом Китае (ср. связь царских династий с соответствующими элементами)[44].

Из подобного отношения к числу следует различная семантика членов числового ряда и некоторые особенности их употребления. Разумеется, эти особенности реализуются в самых различных культурных традициях и на разных этапах их развития, но корни этих особенностей отчетливо обнаруживаются еще в архаичных мифопоэтических представлениях, предшествовавших созданию мистических нумерологий уже на основе научных достижений. Для того чтобы дать представление о том, какие члены числового ряда и каким образом чаще всего семантизируются, можно привести несколько примеров, число которых, естественно, легко увеличить.

Семантизация членов противопоставления чет — нечет (в частности, через их связь с членами других противопоставлений) принадлежит к кругу наиболее хорошо известных фактов[45] и поэтому может быть здесь оставлена без рассмотрения.

Заслуживает внимания специфическая семантика числа один. В текстах наиболее древнего типа 1 или вовсе не появляется или встречается крайне

редко. При этом кажется оправданным предположение, что 1 означало, как правило, не столько первый элемент ряда в современном понимании структуры числового ряда, сколько ц е л о с т н о с т ь [46], главной чертой которой выступает н е р а с ч л е н е н н о с т ь. Эта гипотеза могла бы быть подтверждена рядом факторов: приписыванием числа 1 космосу в его первоначальном, недифференцированном состоянии, когда он описывается как целое, противопоставленное хаосу, в древних космологических схемах (см. об этом ниже), непосредственными данными отдельных исторических традиций [47], лингвистическими фактами и т. д. Между прочим, внимательный анализ выражения «в первый раз» в древних священных текстах заставляет отказаться от принятия того смысла, который свойствен этому выражению в современных языках и культурах. Можно думать, что «в первый раз» твердо связывалось с сотворением мира [48] в его целостности, и именно это и только это было первоначально единственным денотатом этого выражения, обозначавшего состояние, отделявшее стадию, не дифференцированную в пространственном и временно́м планах, от стадии, когда эта дифференциация началась. Лишь со временем идея н а ч а л а, первого члена ряда, стала преобладающей [49].

Семантика числа д в а не нуждается здесь в рассмотрении. Достаточно напомнить о роли этого числа в системе бинарных противопоставлений, описывающих мир, и о взаимодополняющих частях монады (м у ж с к о й — ж е н с к и й как два значения категории пола; Н е б о — З е м л я, д е н ь — н о ч ь как значения, принимаемые пространственно-временно́й структурой Космоса; две стороны в войне, игре, сделке, диалоге и т. п.) и о парности [50], т. е. принципиальной ч л е н и м о с т и, как преимущественном аспекте числа 2 (значение с у м м ы двух единиц остается долгое время затушеванным и малоактуальным) [51].

Сказанное о семантике 1 и 2 объясняет, почему в ряде языковых и культурных традиций 1 и 2 (или по крайней мере — 1) не рассматриваются как числа (а соответствующие им слова оформляются иначе, чем другие числительные). Первым числом в ряде традиций (в том числе и в древнекитайской) считается 3: оно открывает числовой ряд и квалифицируется как с о в е р ш е н н о е число (кит. *tch'eng*, лат. *numerus perfectus* [52] и т. п.); оно первое из чисел, порождаемых с помощью осознанной процедуры $(1 + 2 = 3)$ [53]. Роль числа 3 как основной количественной константы в самых разных традициях хорошо известна. Возникает вопрос, чем объясняется то, что многообразные тексты неизменно обращаются к числу 3, когда речь заходит о главных параметрах макрокосма (три сферы вселенной, три высшие ценности, божественные троицы [54], три героя сказки, три члена социальной структуры и три социальные функции [55], три попытки или три действия, три этапа любого процесса [56], троекратное повторение [57] и т. п.), что число 3 трактуется как образ

некоего абсолютного совершенства[58]. С помощью числа три и под. организуются как отдельные фрагменты текста (ср.: *...tertia dum Latio regnantem viderit aestas, | ternaque transierint Rutulis hiberna subactis | ...triginta magnos volvendis mensibus orbes | ...Hic iam ter centum totos regnabitur annos... Verg.* Aen. I, 165—172 и др.), так и целые тексты (трилогия и под.). Объяснение этому можно искать в свойствах самого числа 3, представляющего собой идеальную структуру с выделяемыми началом, серединой и концом. Эта структура легко становится точной моделью сущностей, признаваемых идеальными, или же приблизительным образом любого явления, в котором можно выделить указанные три элемента[59]. Такой структуре поставлена в соответствие восходящая к архетипу и часто подсознательная тенденция к организации любой временнóй последовательности посредством трехчленного эталона. Поэтому не случайно, что обычно троичные образы могут мыслиться разделенными во времени, как три фазы, или — в пространственном истолковании — как три сосуществующие ипостаси, допускающие такую трансформацию, при которой члены пространственного ряда, проецируясь на ось времени, образуют трехфазовую структуру. Отсюда понятно, что число 3 может служить идеальной моделью любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие, упадок, или — в несколько ином плане — тезу, антитезу и синтез[60].

В отличие от динамической целостности, символизируемой триадой, число 4 прообразует статическую целостность, идеально устойчивую структуру. Из этой особенности вытекает использование числа 4 в мифах о сотворении Вселенной и ориентации в ней (четыре стороны света, направления, четверка богов или четырехипостасные боги[61], четыре времени года, четыре века[62], четыре элемента и т. д.)[63]. Характерно, что в космогонических мифах четырехчленная модель выступает как реализующаяся в горизонтальной плоскости (в общем виде — север, восток, юг, запад), тогда как трехчленная соотносится с вертикальной осью (к общем виде — небо, земля, преисподняя). Упоминавшаяся выше космогоническая модель зуньи и является как раз соединением этих двух (четырехчленной горизонтальной и трехчленной вертикальной) структур, описывающих устойчивость мира, аспект его стабильности, с одной стороны, и его эволюции, динамичности, с другой стороны.

Весьма характерно, что в различных архаических традициях противопоставление три — четыре интерпретируется не только как указание на соотношение основных структур, определяющих космологическую модель, но и как указание на мужское и женское начало (в связи с этим уместно вспомнить проанализированные выше схемы, связанные с идеей порождения). Как правило, при такой семантизации числовых отношений нечетные числа связываются с мужским началом (динамичность, актив-

ность), а четные с женским (устойчивость, инертность)[64]. Ср., например, факты, относящиеся к тунгусо-маньчжурам[65], к ряду угорских, самодийских, палеоазиатских народов Сибири, не говоря уж о китайской традиции. Однако в данном случае важнее наличие традиций, в которых именно три и четыре различаются как мужское и женское числа. Показательны примеры, отмеченные у нивхов Е. А. Крейновичем[66], или в ряде африканских традиций, обобщенные Г. Бауманом[67], где идея порождения, идеального состояния и т. п. связывается с синтезом двух чисел — трех и четырех.

Из суммы этих двух основных числовых параметров, засвидетельствованных практически во всех традициях, возникает число 7[68], о роли которого (ср. хотя бы 7 как выражение идеи Вселенной, как полный состав пантеона, как константу в описании мирового древа, как число дней недели и т. д.) написано так много[69], а из произведения 3 и 4 — число 12, также принадлежащее к наиболее употребительным числовым шаблонам[70]. Особо следует выделить образ малой приблизительности 3—4, трактуемой как конъюнкция этих двух основоположных чисел. Речь идет о многочисленных примерах, встречающихся в текстах разных видов и жанров, прежде всего в фольклорных и ритуальных[71], в раннелитературных памятниках с сильным фольклорным влиянием[72], в литературе религиозно-философского содержания[73], в художественной литературе[74], начиная с древности до настоящего времени, включая, в частности, и такие осознаваемые опыты, как те, что обнаруживаются в творчестве Гете[75].

С числом 7 в ряде традиций соперничает число 9, получаемое троекратным повторением триады[76].

Из сказанного выше, как и из литературы, посвященной этим числовым символам и их производным (ср. 33, 77, 99 и т. п.)[77], становится очевидной отмеченность названных чисел, сакральный их характер, подтверждаемый преимущественным употреблением их в специализированных мифологически-ритуальных контекстах[78]. При таком подходе элементы числового ряда не могут считаться независимыми и равноправными в том смысле, который актуален для современной точки зрения; они не определяются только положением, которое они занимают в числовом ряду. И сам числовой ряд оказывается негомогенным, поскольку члены его качественно различны. Иерархия числового ряда не исчерпывает сути отношений между его элементами. Такая концепция находится в полном соответствии с негомогенностью сакрализованного пространства и времени (ср. противопоставление *temps sacré* и *durée profane*[79]), отмечаемой как для ряда архаичных традиций, так и для религиозного сознания разных эпох. Этим объясняется оттеснение на периферию количественного аспекта чисел и, наоборот, преобладание качест-

венного («числа суть вещи»)[80]. Числа — результат проецирования внечисловых сущностей, образы единства в мире множественности и иллюзии. Даже когда числа служат для измерения (как полагает, судя по видимости, современный наблюдатель), их цель иная — соотнести данные масштабы с пропорциями Вселенной, включить измеряемое в числом не исчерпываемый, но числом выражаемый вселенский ритм («космический танец») и тем самым с помощью чисел вызвать (обнаружить, представить) образ перманентной структуры мира[81]. В этом смысле такое использование чисел аналогично ритуалам воздвижения мирового дерева, медитациям типа буддийских (когда мысль обращается на такие объекты, как: 1. земля, 2. вода, 3. огонь, 4. воздух ... , 40. 4 элемента и т. д., т. е. последовательно проходит весь «состав» Вселенной[82]), обращению к четкам (здесь числовой аспект особенно подчеркнут)[83] и т. д. Эти особенности чисел и всего числового ряда обусловили широкое использование их в гаданьях, предсказаньях, загадках (ср. широкий класс так называемых «числовых» загадок, где числами кодируются основные объекты макро- или микрокосма), заговорах, заклинаниях. Поскольку числа суть модель Вселенной в ее макрокосмическом и микрокосмическом аспектах и поскольку числа могут изменяться в зависимости от некоторых операций, совершаемых над ними, — постольку числа способны не только бесстрастно заглянуть в будущее, но и, нарушив статическое равновесие актуального состояния, спровоцировать случайное движение, заставить природу выявить отдельные свои тайны, идентифицируемые исключительно в условиях движения всей системы[84]. И самое интересное в том, что такой числовой *bricolage* в пределах мифопоэтических традиций оправдывал себя в высочайшей степени: действительность — настоящая и будущая (не говоря о прошлой) — послушно укладывалась в предначертанные рамки числовых структур.

В заключение — несколько примеров, почерпнутых из текстов, достаточно точно отражающих архетип (хотя бы в некоторых чисто формальных отношениях). Эти примеры могли бы не только подтвердить многое из сказанного выше, но и показать, что операции над членами числового ряда также считались сакрализованными, так как с их помощью актуализировался акт «космизации» Вселенной.

В разобранных выше текстах, где шла речь об элементах и их трансформациях, уже содержались намеки на некую концепцию порождения элементов мира согласно определенным правилам. Однако есть и более непосредственные свидетельства роли числовых операций в описании становления Вселенной. В разных традициях существуют тексты, построенные по катехетическому принципу. Их схема примерно такова: Первое (или во-первых, или что такое один/первое?) & Второе & Третье и т. д.

Образцом такого построения может служить уже упоминавшийся буддийский текст на пали «Kumārapañhaṃ» (где длина числового ряда равна 10). Анализ этого текста, данный в другом месте, показал, что организация текста далека от совершенства. В частности, синтаксические структуры фраз-ответов существенно различаются, развертывание плана содержания в каждом из десяти ответов трудно признать закономерным (значимое и обязательное соседствует с утверждениями, касающимися довольно второстепенных тем) и т. д. Одним словом, создается впечатление, что параллелизм формальной схемы и содержательных блоков не всегда последователен; что в архетипе такого рода текстов формальной структуре n, n + 1, (n + 1) + 1 и т. д. было поставлено в соответствие некое содержание, элементы которого воспроизводят примерно такую же цепь порождения. Эта содержательная структура могла быть упорядочена в соответствии с хронологической последовательностью процесса, моделируемого текстами такого рода, в соответствии с некоей логической концепцией или в зависимости от аксиологических критериев, действующих внутри данной системы представлений. Косвенным образом такая содержательная структура (при почти полной вырожденности формальной схемы — ситуация обратная той, что имеет место в «Kumārapañhaṃ») отражена в знаменитом прологе к «Шакунтале», где перечисляются восемь видимых форм Шивы (*yā sṛṣṭiḥ sraṣṭurādyā… yē dvē… aṣṭābhir…*):

Которое творение Творца первейшее, которое увозит жертву, возлитую, как установлено, и которое — *хотри*.

Которых два — устанавливающие время, сфера *шрути* которого — добродетель, которое пребывает, проникнув во все,

Которое называют основой всякого зародыша, которым живы живые существа,

Господь, связанный с этими (возникающий в этих…) восьмью видимыми формами, да защитит вас!

В этом отрывке перифрастически названы восемь форм, в которых существует Шива (вода, огонь, жрец, солнце и луна /соответственно — день и ночь/, эфир, земля, воздух-ветер). Связь с числовым принципом может быть усмотрена в итоговом упоминании восьми форм и, пожалуй, косвенным образом — в словах *первейшее*, *два*. Вместо чисел постоянно выступает анафорическое местоимение *yā*(*m*), *ye,* членящее текст точно так же, как числа в других сходных текстах. Такое членение может оказаться эквивалентным возможной реконструированной форме аналогичного текста, построенного по принципу: первое — …, второе — …, восьмое — … (и впоследствии трансформированного в схему: которое /первое/ …, которое …, итого их — восемь). Весьма интересно, что первое место *sṛṣṭiḥ sraṣṭurādyā* в последовательности формальных членений текста соотносится с хорошо из-

вестными содержательными представлениями, согласно которым первым из созданных элементов, действительно, была вода [85]. Таким образом, правдоподобно, что архетип этого и аналогичных ему текстов содержал перечисление основных элементов космологической системы и что эти элементы могли вводиться в текст в порядке, соответствующем хронологической последовательности этапов сотворения этих элементов космической структуры [86].

Другой пример текста сходного типа принадлежит к совсем иной традиции. Речь идет об учении «Братьев Чистоты» (Ikhwān al-Ṣafā'), развивавшем некоторые идеи му'тазилизма, — конкретно, о той части текста энциклопедии (*Rasā'il*), в которой сотворение Вселенной и манифестация ее элементов, начиная с Творца и кончая человеком как последним звеном в цепи бытия, рассматриваются в связи с процессом порождения чисел от единицы и далее, ср.:

1. Творец — один...
2. Интеллект (*'aql*) — двух родов...
3. Душа (*nafs*) — трех видов...
4. Материя (*hayūla'*) — четырех родов...
5. Природа (*ṭabī'ah*) — пяти родов...
6. Тело (воплощение *jism*) — имеющее шесть направлений (верх, низ, перед, зад, левое, правое).
7. Сферы — семь планет.
8. Элементы — обладающие восьмью качествами (земля — холодное и сухое, вода — холодное и мокрое, вода — теплое и мокрое, огонь — теплое и сухое).
9. Существа этого мира — их девять (три царства — ..., каждое из которых делится на три части) [87].

При большом сходстве с текстом «Kumārapañhaṃ» в приведенном отрывке числовой принцип является не только (или даже — не столько) элементом композиции, но и элементом содержания, поскольку каждый последующий объект количественно равен предыдущему плюс единица (n, n + 1 и т. д.) и, кроме того, указывает на бóльшую (чем в предыдущем звене цепи) степень материализации, конкретности, «оплотнения». Поэтому не лишено оснований предположение, что чисто композиционная структура текстов, подобных «Kumārapañhaṃ», построенная по принципу возрастания числового ряда, некогда могла быть мотивирована и содержательно, скорее всего — какой-нибудь схемой космогонического типа. Такое предположение кажется правдоподобным, поскольку космогонические схемы принадлежат к кругу наиболее распространенных типологических текстов с использованием чисел (ср. роль чисел в ведийской, буддийской или джайнской космологии) [88]. Помимо этого, тексты такого содержания проще всего мотивируют композицию, основанную на возрастании членов ряда. Видимо, этот факт часто оста-

ется незамеченным, особенно в тех случаях, где числа не выступают явно (или выступают с лакунами). Характерное свидетельство этому манихейская космология в разных ее вариантах, ср. реконструированную схему, основанную на материалах Теодора Бар Кхони [89]:

1. Нулевое состояние (о д н о. — *В. Т.*).
2. Принцип Добра (он же — Отец Величия) и принцип Зла (д в а. — *В. Т.*).
3. Четыре ипостаси Отца Величия [90] (ч е т ы р е. — *В. Т.*).
4. Пять сущностей — разум, рассудок, мысль, размышление, воля (п я т ь. — *В. Т.*)

и т. д. вплоть до Первочеловека (*nâsâ qadmâyâ*) с дальнейшей заменой его Троицей (ср. параллели у гностиков, Иринея, Бардесана и др.) [91].

Однако существуют еще более убедительные примеры текстов, организованных по числовому принципу, приложенному к космогонической тематике. Речь идет о таких текстах, как, например, «Речи Вафтруднира» (Vafþrúðnismál 20—39) из «Эдды» или «Риваят» (52). Первый из этих текстов построен в виде вопросов и ответов (всего их десять), сопровождаемых нумерацией. Ср.: «Дай п е р в ы й ответ... как создали з е м л ю, как н е б о возникло?.. — Имира плоть стала з е м л е й... н е б о м стал череп... — В т о р о й дай ответ... л у н а как возникла... как создано с о л н ц е? — Мундильфёри зовется отец с о л н ц а с л у н о ю... — Дай т р е т и й ответ... откуда начало д н я... и н о ч и..? — Деллингом звать д е н ь породившего, Нёр — н о ч и отец... — Дай ч е т в е р т ы й ответ... кто создал з и м у и теплое л е т о..? — Виндсваль дал з и м у, а Свасуд — л е т о...» и т. д. Содержательно этот текст описывает последовательность становления важнейших элементов мира (диахронический план, который может быть, однако, легко трансформирован в синхроническую плоскость). По-видимому, правы те, кто видит в «Речах Вафтруднира» отзвуки языческой эпохи — катехетически построенный диалог жреца и учеников (с приемами мнемотехники), восходящий к ритуальному диалогу [92]. Существенно также и то, что это же самое космологическое содержание (приблизительно в той же последовательности) изложено в пределах того же самого памятника, но уже в монологической форме, а именно в «Прорицании вельвы» (Vǫluspá).

Тексты такого же типа известны или могут быть реконструированы и в других традициях. Ср., например, пехлевийский текст из «Rivayat» 52, где говорится о том, что Ормузд'у (*Ohrmazd*) было более трудно, чем воскрешение, сделать следующее: «...в о - п е р в ы х, установить Н е б о, в о - в т о р ы х, установить З е м л ю, в - т р е т ь и х, привести в движение С о л н ц е, в - ч е т в е р т ы х, привести в движение также и Л у н у, в - п я т ы х, привести в то же время в движение з в е з д ы, в - ш е с т ы х, заставить произрастать из земли полезные з л а к и, в - с е д ь м ы х, придать разным родам растений их специ-

фический запах и вкус, в-восьмых, вложить в растения огонь, который бы их не сжигал, в-девятых, создать младенца в лоне матери, в-десятых, сотворить птиц в воздухе, в-одиннадцатых, заставить течь воды, в-двенадцатых, (сотворить) облако, тело которого *mēnōk*, но которое несет воду *gētē*» [93].

Вероятно, этот текст не является верным отражением прототекста. Во всяком случае, то же содержание передается *in extenso* в «Бундахишне» в вопросо-ответной форме, но без числового сопровождения: «Вот как сказано: Зороастр (*Zartuxšt*) спросил у Ормузда (*Ohrmazd*): “Откуда восстановят они тело, развеянное ветрами и унесенное водами? Как случится воскрешение?” — Он ответил: “Когда я создал Небо, которое не поддерживает ни один столп, *mēnōk*'ское с широкими пространствами, сияющее, из вещества расплавленного металла; и когда я создал Землю, которая несет всякую материальную сущность...; когда я заставил вращаться в воздушном пространстве Солнце, Луну и звезды в сияющем обличье, когда я создал злаки...; когда я дал растеньям различную окраску, когда я дал растеньям... огонь в скрытом виде, когда во внутренностях матери я создал младенца...; когда я предписал воде течь, когда я создал *mēnōk*'ское облако, которое несет воду *gētē* и заставляет ее изливаться дождем, где ему захочется, когда я создал птиц...; — когда я создал каждое из этих творений, это было мне гораздо труднее, чем воскрешение...”» [94] Еще более очевидна вопросо-ответная форма (в приложении к тому же содержанию) в отрывках из «Zātspram» [95], а также в ряде других сопоставимых с этим текстов [96].

На основании приведенных среднеиранских текстов можно предложить реконструкцию их архетипа, который, видимо, характеризовался бы теми же признаками, что и «Речи Вафтруднира» (числовой ряд, вопросо-ответная форма, последовательность этапов сотворения мира) [97]. Разумеется, что тексты сходного типа существуют и в других традициях, хотя одновременное наличие всех основных признаков встречается нечасто. Тем не менее именно числовой принцип организации даже при дегенерации первоначальной его семантики во многих текстах сохраняется. Ср., например, начало Книги Бытия (I, 3—31):

«И сказал Бог: да будет свет; и стал свет. И увидел Бог свет, что он хорош; и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью. И был вечер, и было утро: день один... И создал Бог твердь; и отделил воду... И назвал Бог твердь небом...: день вторый. И назвал Бог сушу землею... И сказал Бог: да произрастит земля зелень ... дерево плодовитое...: день третий. И сказал Бог: да будут светила на тверди небесной, для отделения дня от ночи... И создал Бог два светила великие...: день четвертый. И сказал Бог: да произведет вода пресмы-

кающихся, душу живую; и птицы да полетят над землею...: день пятый... И создал Бог зверей земных... И сотворил Бог человека по образу Своему...: день шестый (и далее: И благословил Бог седьмый день. II, 3)»[98].

Известной параллелью к семидневному (6 + 1) циклу творения является мотив, в котором демиургом выступает гагара (или другая водоплавающая птица). Этот мотив, чрезвычайно широко распространенный на пространствах Евразии и Северной Америки, характеризуется гипертрофией числового принципа при забвении его старых семантических связей. Первоначальная форма мифа, как она была реконструирована В. Шмидтом[99], выглядит следующим образом:

Сначала	ныряет	в море	одна	птица	и остается	там	один	день
Потом	ныряют	»	две	птицы	и остаются	»	два	дня
»	»	»	три	»	»	»	три	»
»	»	»	четыре	»	»	»	четыре	»
»	»	»	пять	птиц	»	»	пять	дней
»	»	»	шесть	»	»	»	шесть	»
»	»	»	семь	»	»	»	семь	»

В результате мир в целом оказался сотворенным.

В своих истоках с подобными текстами тесно связаны и такие, в которых изображаются путешествия в «верхний» (на Небо) или в «нижний» (в Подземное царство) миры. Тексты такого рода известны в современных шаманских традициях (ср. проводы душ умерших в «верхний» или «нижний» миры, соответствующие путешествия шаманов, воспитание души великого шамана в гнездах, расположенных на семи или девяти ветвях — снизу вверх — шаманского дерева, описание ветвей мирового дерева и т. п.)[100], в ряде архаических культур[101] и, наконец, в литературных произведениях жанра *peregrinatio*, наиболее блистательным образцом которого служит «Божественная комедия» Данте[102]. Тексты такого рода могут рассматриваться как своего рода повторение (или воспоминание) этапов сотворения мира или как актуализация структуры мира, переход из диахронического ряда в синхроническую плоскость. Причем этот процесс может быть интериоризирован и стать индивидуальным религиозно-психологическим опытом человека (в данном случае — шамана). Числовая схема в таком случае не только мнемотехническое средство, но и абстрактная запись самого процесса повторения, а через него — в конечном счете и воспроизведения акта творения (в этой связи уместно напомнить роль четок при медитации, в частности при достижении состояния транса; обычно число элементов, из которых состоят четки в полном их варианте, кратно семи или девяти, ср. 84, т. е. 7 × 12, у шиваитов; 108, т. е. 9 × 12, у вишнуитов и т. п.; само число 12

составлено из множителей 3 и 4, которые в сумме дают 7; ср. также другие числовые параметры в этих и некоторых смежных традициях [103]. В том, что такая интерпретация этих текстов правильна, убеждают некоторые «промежуточные» тексты, в которых космогонический фон сочетается со счетом до семи, отмечающим каждый шаг творения; при этом в таких текстах описывается не сотворение мира, а создание — уже в историческую эпоху — одного из прообразов мира. Речь идет, в частности, о проанализированном в другом месте тексте на цилиндре А из Лагаша, посвященном строительству семиэтажного зиккурата (функционально сопоставимого и с шаманским деревом из семи ветвей и с семичленной — в пространственном и временно́м отношении — структурой мира). Этот текст, организуемый фразами «он построил этаж», «он построил второй этаж» и т. д. вплоть до «он построил седьмой этаж», описывает этапы построения зиккурата, каждый из которых соотносится с соответствующим этапом творения мира (ср. параллели из Книги Бытия) [104].

Наконец, в связи с рассматриваемым здесь вопросом нельзя пренебрегать и некоторыми относительно поздними текстами, возникшими, видимо, на пересечении разных культурных традиций, как, например, «Стих о Голубиной книге» или его апокрифические источники («Беседа трех святителей», «От скольких частей создан был Адам», «Вопросы Иоанна Богослова на горе Фаворской»), не говоря уж о предполагаемых более далеких источниках (видимо, иранско-манихейского круга). В этих текстах несколько трансформированное космологическое содержание сочетается с вопросо-ответной формой, и, следовательно, они весьма близко напоминают цитированные выше древнесеверные и среднеиранские тексты. К тому же, основываясь на анализе разных версий «Стиха о Голубиной книге» и связанных с ним текстов, можно высказать предположение, что некогда и здесь существовал числовой принцип организации [105].

Таким образом, чаще всего приходится иметь дело с дегенерированными текстами двух родов: или при сохранении содержания разрушается числовая структура композиции, или при сохранении последней изменяется содержание текста (в таких случаях в числовом принципе обычно видят чистую мнемотехнику, не предполагая ее вторичного характера). Тем не менее известны тексты с предельно точным сохранением и композиционной, и смысловой структуры. Отчасти они упоминались выше (тексты, описывающие элементы и др.). Поэтому здесь стоит привести лишь один из числа наиболее убедительных (причем таких, где числовой принцип гипертрофирован и тесно связан с идеей порождения; из таких текстов относительно легко выводятся тексты с десемантизированным числовым принципом, см. ниже). Речь идет об основоположном даосском трактате «Дао Дэ цзин» Лао-цзы и комментарии к

этому тексту Хэшан гуна: «Дао породил О д и н. О д и н породил Д в а. Д в а породило Т р и. Т р и породило десять тысяч существ. Десять тысяч существ несут инь на своих плечах и обнимают ян» («Дао Дэ цзин», 42).

«То, что породило сначала *Дао* (Высший Принцип), это единство, из которого происходят инь и ян. Инь и ян производят Т р и Дуновения — энергии: Чистое, Нечистое и Смешанное, которые в свою очередь образовали соответственно Небо, Землю и Человека. Небо и Земля вместе породили десять тысяч существ...» (Хэшан гун) [106].

Сопоставление текста и комментария позволяет реконструировать текст архетипа, в котором цепь порождения чисел соотнесена с цепью порождения основных элементов космической структуры.

На основании подобных текстов восстанавливаются схемы двух типов (рис. 4, 5).

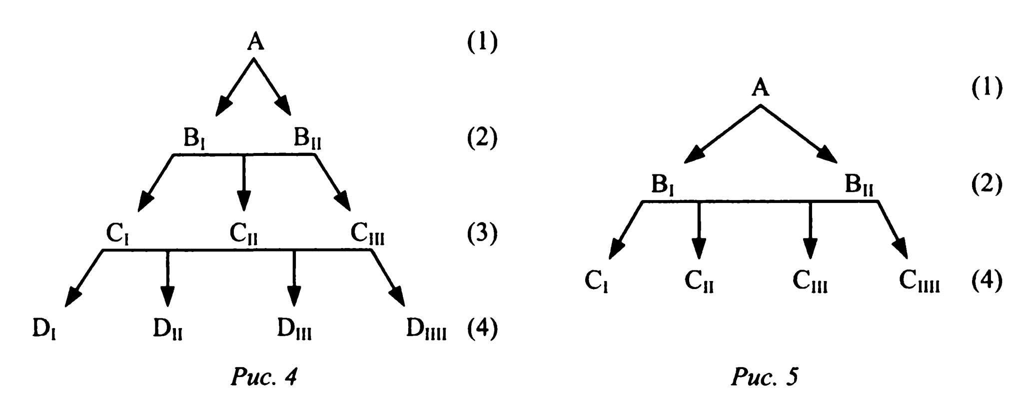


Рис. 4 *Рис. 5*

Естественным образом напрашивается сопоставление этих схем со схемами, приведенными в начале статьи. Вместе с тем возникает вопрос (по крайней мере, применительно к числовым текстам космогонического содержания) о соотношении синхронического и диахронического аспектов в описаниях такого рода. Дело в том, что каждый содержательный блок омонимичен постольку, поскольку в нем присутствуют одновременно два утверждения: одно — относящееся к синхроническому аспекту, другое — относящееся к диахроническому аспекту. Схема на рис. 4, имеющая следующий вид в линейной записи: 1 (A) → 2 (B_I & B_{II}) → 3 (C_I & C_{II} & C_{III}...), переводится на язык синхронии как «о д и н объект порождает д в а объекта, д в а объекта порождают т р и объекта...» (ср. «Дао Дэ цзин», 42), а на языке диахронии та же последовательность означает: «п е р в ы й шаг порождает в т о р о й шаг, в т о р о й шаг порождает т р е т и й шаг...». Иначе говоря: «о д и н объект на п е р в о м шаге порождает д в а объекта, д в а объекта на в т о р о м шаге порождают т р и объекта...». Этот вывод основан на элементарной логике схе-

мы и на правилах чтения этой схемы. К счастью, есть убедительные свидетельства правильности такой интерпретации, почерпнутые из языковых данных. Применительно к ряду старых китайских текстов подчеркивалось их безразличие к различению количественной и порядковой функции чисел. Так, в отрывке Цзочжуань (С III, р. 327), построенном по числовому принципу (от 1 до 9), согласно проницательному указанию М. Гране, нельзя переводить ни «первое — это дуновение...», ни «одно — это дуновение...», а исключительно следующим образом: 1 (= Unique et un premier lieu est le) Souffle (*k'i*). 2 (= Deux et en second lieu sont les) Ensembles [(*ti*) que forment en s'affrontant comme le Yang et le Yin...]. 3 (= Trois et en troisième lieu sont les) Modes... 4 (= Quatre et en quatrième lieu sont les) Emblèmes и т. д. вплоть до девяти[107]. Разумеется, существуют древнекитайские тексты с широким использованием нумерологии, организованной, однако, менее строгим образом (как формально, так и содержательно), см., например, «Ши Цзин» («Книга песен»).

Еще меньше связан с содержанием числовой ряд в таких текстах, как шумерская надпись из Туммаля, посвященная Нинлиль[108], или некоторые манихейские гимны[109] (не говоря уж о буддийских текстах). Для этих текстов характерно сочетание строго проводимого числового принципа с содержанием, которое хотя и не расчленяется числовыми показателями, как в описанных выше случаях, но в совокупности связано с космологической темой или с ее трансформациями, или эквивалентами (например, описание ипостасей божества, его свойств, нравственных ценностей и т. д.)[110].

В еще более автоматизированном виде принцип порождения элементов числового ряда используется в многочисленных сказочных сюжетах. Как правило, это имеет место в формульных и кумулятивных сказках, построенных в виде цепочки из чисел или объектов[111]. Особенно показателен в этом отношении сюжет № 2010 (*Ehod mi yodea*; *One*; *Who knows?*), в котором перечисляются числа от 1 до 12 или от 12 до 1[112], последовательно связываемые с предметами (обычно) сакрального характера. Иногда эти предметы (хотя бы в части их) находятся в отношении порождения последующего предыдущим (ср. № 2013: Однажды жила женщина, у нее был сын, у сына были...). Известны сюжеты, где цепь образуют не числа, а серии взаимоисключающих объектов (№ 2014). Наконец, особый круг сюжетов связан с обыгрыванием числового принципа при полной дегенерации первоначальной содержательной схемы (введение подчеркнуто «низких» или совершенно не связанных друг с другом объектов) или с доведением числового принципа до крайности (ср. так называемые «бесконечные» сказки с регулярным «зацикливанием», например, № 2300). Заслуживает внимания то обстоятельство, что некоторые из текстов (космологических, сказочных, счетных и т. д.), построенных по

принципу последовательного порождения членов числового ряда или предметов, характеризуются особой звуковой организацией, объединяющей соседние блоки [113]. Сходный прием обнаруживается в монологе ведьмы из «Фауста» (I, 2540—2552):

Du musst verstehn!
Aus eins mach zehn,
Und zwei lass gehn,
Und drei mach' gleich,
So bist du reich.
Verlier die vier!
Aus fünf und sechs,
So sagt die Hex',
Mach sieben und acht,
So ist's vollbracht:
Und neun ist eins,
Und zehn ist keins.
Das ist das Hexen Einmaleins [114].

Те же принципы организации текста в особенно обнаженном виде выступают в магических заклинаниях и заговорах, в молитвах и просьбах, когда подчеркивается прагматическая цель произнесения подобных текстов. В другом месте анализировались славянские заговоры типа: *Чорен ворон, ци много у цябе чарвей? — Дзевяць, а з дзевяци восем, а з восьми сем, а с сями шесь, а с шасьци пяць, а с пяци чатыре, а с чатырех три, а с трех два, а з двух одзин, а с одного и нигóднаго* (*Романов*. Бел. сборн., вып. V, № 58) и под. [115]; ср. также остяцкие молитвы: *Ты семиричный Бог, шестиричный Бог...* [116] и многие другие тексты, связанные с последовательным движением по числовому ряду [117]. Но даже и в самых, казалось бы, примитивных и выродженных случаях употребления числового ряда, как, например, в детских считалках (или счетных играх), можно иногда обнаружить следы прежней семантической приуроченности [118]. Особенно интересна ситуация с числовыми текстами, в которых числа так или иначе связаны с пальцами: тексты, обычно считающиеся выродженными, типа *Большой палец — один* (*первый*), *указательный палец — два* (*второй*), *средний палец — три* (*третий*) и т. д. (ср., кстати, частое во многих языковых традициях обозначение пальцев руки именно по этому принципу), как и «восходящие» и «нисходящие» тексты типа *один палец → два пальца → три пальца*... или *пять пальцев → четыре пальца → три пальца*, находят свое отдаленное соответствие в известном древнеегипетском заклинании, в котором царь, чтобы переправиться в потусторонний мир, вынужден прочесть стихотворение, состоящее из стихов, последовательно соотнесенных с пальцами (при этом каждый из пальцев имеет определенное числовое значение, вытекающее из принципа «пальцевого» счета, широко известного в Древнем Египте и в ряде других архаичных культур) [119]. Существенно, что есть тексты, где пальцы последовательно отождествляются с «превращенными» детьми (= сыновьями Громовержца в сюжете «основного» мифа): первый, второй, ..., последний (мизинец = младший сын, мальчик-с-пальчик) [120]. Последний этап

дегенерации — считалки с полным или частичным забвением моментов числового ряда и отсутствием какого бы то ни было содержания (вместо этого нередко вводятся исключительно ономатопеические слова, рифмующиеся с остатками чисел или их вырожденными эквивалентами) [121].

Вместе с тем существуют и такие жанры народной словесности, где число выступает в отнесении к основным объектам космологической модели мира — вселенная, год, мировое дерево, основные параметры космических зон и т. п. Типичны числовые загадки о годе, одновременно описывающие, по сути дела, и мировое дерево. Ср., например: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышей*, или: *Выросло дерево от земли до неба, на этом на дереве двенадцать сучков, на каждом сучке по четыре кошеля, в каждом кошеле по шести яиц, а седьмое красное*, или: *Вышел старик-годовик, махнул рукавом, и полетели двенадцать птиц, у каждой птицы по четыре крыла, в каждом крыле по семь перьев, каждое перо с одной стороны черное, а с другой белое*, и т. п. [122] Нередки загадки того же типа, строящиеся как описание дома: *Стоит дом в двенадцать окон, в каждом окне по четыре девицы, у каждой девицы по семь веретен, у каждого веретена свое имя* [123]. Некоторые из подобных загадок сохраняют лишь числовой каркас и элементарную предикацию: *Один по двенадцати родил, а двенадцать семь породили, из семерых четыре выросло* [124]. Другие, напротив, упрятывают числовые отношения внутрь (ср. эпиграмму-загадку, вкладываемую в уста Ниобеи: *Сколько у Скиллы зениц, о стольких я плачу зеницах*... и т. д. в отнесении к семерым дочерям и семерым сыновьям Ниобеи, пораженным Аполлоном и Артемидой [125]).

Изложенные выше соображения относительно роли чисел и операций над ними в архаичных культурных традициях заставляют думать, что некогда Число и Счет были сакрализованными средствами ориентации и «космизации» Вселенной. С их помощью всякий раз, когда это было нужно, репродуцировалась структура Космоса и место человека в ней. Появление счетно-хозяйственных текстов относится к типологически более поздней стадии, когда члены числового ряда утратили свои прежние функции, а сам числовой ряд стал гомогенным. Дискуссии о соотношении Числа и Слова, математики и поэзии, — также удел более позднего времени. И здесь, в заключение, уместно, пожалуй, напомнить не столько о тех, ставших тривиальными, попытках противопоставить одно другому, сколько о двух тенденциях, представляющих собой реакцию на эти попытки, хотя сами эти тенденции нередко воспринимаются как взаимоисключающие.

С одной стороны, речь идет о стремлении увидеть за Словом Число, представить поэзию и искусство в виде своего рода математики (или описать

их через нее). Родословная этого направления берет начало в основном принципе математической эстетики пифагорейцев — сущность красоты кроется во внутренних числовых отношениях. Сам же этот принцип естественным образом вытекает из более общих принципов, суть которых в том, что принципы математики являются принципами всех вещей, что числа обладают бóльшими сходствами с вещами (существующими и возникающими), чем огонь, земля или вода, что все вещи по своей природе моделируются числами, и т. п.[126] Следующая крупнейшая фигура в развитии этого направления — Блаженный Августин, синтезировавший в своем неопифагорействе идеи, связанные с числом и гармонией и восходящие к пифагорейцам, Платону (ср. особенно диалог «Тимей»), Плотину. Учение Августина о роли числа в сотворении мира, о числе как принципе духовного развития, о математике как критерии эстетики, об эстетически совершенных числах и т. п. надолго определило развитие раннехристианской эстетики («христианский пифагореизм»)[127]. Любопытно, что многие идеи такого рода (хотя и возникшие, по крайней мере отчасти, из другого источника) выдвигались такими видными представителями искусства Нового времени, как Малларме или Валери[128]. Ср. также законченную формулировку, согласно которой «poetry is a sort of inspired mathematics» (Эзра Паунд). Проблема числа и его соотношения со словом была весьма популярна и в русском символизме, и в следующих за ним по времени направлениях (Брюсов, З. Гиппиус[129], Вяч. Иванов, Гумилев и др. — вплоть до нумерологического мистицизма Хлебникова)[130]. Новейшие попытки приложения математических (в частности, количественных) методов к анализу произведений поэзии и искусства основаны, естественно, на признании этого направления во взгляде на отношения числа и слова, поэзии (шире — искусства) и математики.

С другой стороны, не менее постоянно стремление семантизировать число[131], т. е. вернуть ему ту роль, которую оно играло в архаичных, мифопоэтических культурах. Это стремление реализуется в той области человеческой деятельности, в которой, как в заповедном месте, сохраняются (или возникают каждый раз заново в цикле вечного возвращения) достижения архаической эпохи, — в поэзии и искусстве.

Один из ярчайших примеров — творчество Достоевского[132]. Так, в «Преступлении и наказании» общее количество чисел (около 2000 употреблений) так велико, что иногда создается впечатление о принудительном характере употребления числовых показателей. Густота чисел в ряде случаев столь велика, что текст выглядит как какой-нибудь счетный документ или пародия на него. Обращает на себя внимание разнообразие в использовании чисел; подчеркивается их случайный, меркантильно-профанический, неэстетический характер (дроби), сугубая «количественность» и т. д. В этом смысле Достоев-

ский десакрализует, дегармонизирует архаичные представления об элементах числового ряда таким же образом, как это делал Рабле. Различия состоят в том, что Рабле профанирует число, доводя его до абсурдной (и потому неправдоподобной) точности и связывая его с низкой темой (260 418 человек, потонувших в моче), а Достоевский достигает сходных целей безразлично-равнодушным, часто монотонным употреблением числа (ср. в непосредственном соседстве: в *двух* шагах... *второй* дом... при *втором* повороте... в *двух* шагах... *две* улицы... *второго* этажа... *двое* работников... *оба* молодые парни... или: да в *третий*... *три* раза... *три* раза... крикнул *третий*... через *три* дома... шагах в *тридцати*... и т. п.). Вместе с тем в ряде случаев ярко обнаруживаются и мифопоэтические числа (с подчеркиванием их «качественных» свойств, символизмом, обыгрыванием плана выражения и т. п.). Прежде всего речь идет о *семи*. Сам роман семичленен (6 частей и эпилог), первые две части состоят из *семи* глав каждая. Роковое событие, отнесенное ко времени после *семи* часов, было предопределено и пережито еще накануне, когда последним, все решившим импульсом было услышанное и отозвавшееся всюду, где возможно, *семь*: «— Приходите-то завтра, часу в *семом-с*... Посмотрю я на вас, сов*сем*-то... *мой со*вет... и *сес*трица *сами*... — В *семом* часу... *само*лично... — И *само*варчик постав*им*... *С мес*та... не*замет*но... *сме*нил*ось* уж*асом*... ровно в *семь* часов... ровно в *семь* часов... как приговоренный к *сме*рти... в*сем с*ущество*м*...» Тема *семи* подчеркнута в эпилоге, особенно в самом конце его, но уже не как предвестье гибели, а как указание пути к спасению: «Им оставалось еще *семь* лет, а до тех пор столько нестерпимой муки и столько бесконечного счастия!.. *Семь* лет, только *семь* лет! В начале своего счастия, в иные мгновения, они оба готовы были *см*отреть на эти *семь* лет, как на *семь* дней...» И эти *семь* лет (словно *семь* ослепительных дней) непохожи до полной противоположности на *семь* лет, прожитых Свидригайловым с Марфой Петровной, о чем *семь* раз упоминает Свидригайлов [133]. Значимость *семи* несомненна и в других местах романа: «Недели через три на *седьмую* версту, *милос*ти про*сим*! Я кажется *сам* там буду», — думает Раскольников о предстоящем. Это расстояние перекликается с другим — он даже знал, сколько шагов от ворот его дома: «ровно *семьсот тридцать*» (700 + 30), хотя оба эти пути разнонаправлены [134].

Число *четыре*, в сумме с *тремя* образующее *семь*, также относится к отмеченным у Достоевского и, более того, ключевым хронотопическим индексам. Максимальная сакральность *четырех* обнаруживается в ритуальном клише: «Стань на перекрестке, поклонись, поцелуй сначала землю... поклонись всему свету *на все четыре стороны* и скажи всем...», а также в сцене чтения притчи о Лазаре, сыгравшей столь важную роль в будущем возрождении Раскольникова: «— Не там смотрите... в *четвертом* Евангелии;

..."Господи! уже смердит, ибо *четыре* дни, как он во гробе". Она энергично ударила на слово *четыре*». Поразительно устойчив в романе образ *четырех*-этажных домов, неоднократно воспроизводимый и в других его романах, повестях, рассказах, и *четвертого* этажа (ср. дом старухи, дом Козеля, дом Раскольникова; дом, во дворе которого были спрятаны вещи, т. е. *четыре* футляра; дом, где помещалась контора, в *четверти* версты от Раскольникова), ср. *четвертую* по порядку комнату, куда пришел Раскольников, разговор о *четырех*месячной неуплате долга, неправильный *четырех*угольник Сониной комнаты и т. п. Эта *четырех*членная вертикальная структура семантически приурочена к мотивам узости, ужаса, насилия и нищеты и тем самым противопоставлена *четырехчленной* горизонтальной структуре (на все *четыре* стороны), связываемой с идеей простора, доброй воли, спасения. Этот второй, сакральный аспект чисел, противопоставленных профаническим и профанизирующим числам, годным лишь для «низкой жизни», снова возвращает нас к архаическим схемам мифологического сознания и, в частности, к практике ритуальных измерений основных параметров мира. И у Достоевского число введено в мир и определяет не только размеры, но и высшую суть его. Для приближения к ней, проникновения в нее необходима полнота жизни. Образ этой жизненной полноты человеку, охваченному отчаянием, является через воспоминание, память, которые противостоят и косной стихии забвения. Жизнь и память, так понимаемые, составляют высшие ценности и для Достоевского, и для мифологического сознания.

Рассматривая роль и функцию чисел и числовых измерений в великих произведениях искусства, всегда следует помнить о том уровне высокой напряженности, где пушкинское *...Звуки умертвив, | Музыку я разъял, как труп. | Поверил | Я алгеброй гармонию...* (начальный монолог Сальери) не только не противоречит символике семантизированных чисел «Пиковой дамы», но, напротив, сливается с нею в стремлении к единой цели.

Примечания

[1] См.: *N. Bourbaki.* L'architecture des mathématiques. Les grands courants de la pensée mathématique // Cahier du Sud, 1948: 35—47.

[2] В данном случае под культурами архаичного типа целесообразно понимать широкий круг текстов, отвечающих следующим требованиям: 1) слова для обозначения числа уже могут выступать самостоятельно (в отличие, например, от некоторых языков Океании или Австралии, ср. язык *kiriwina* на Тробриандских островах в Меланезии, описанный Б. Малиновским; на этом языке невозможно выразить абстрактную идею числа, как и указательности или адъективности; ср. еще: *A. Sommerfelt.*

La langue et la société. Caractères sociaux d'une langue de type archaïque. Oslo, 1938: 70); 2) сама система не является дефектной (ср., например, языки с тремя или четырьмя числительными; см.: *F. Boas*. The Mind of Primitive Man. N. Y., 1938: 218; более продвинутый образец см. в кн.: *F. Boas*. Contributions to the ethnology of the Kwakiutl. N. Y., 1925: 56—59 и др.); 3) но числа еще не полностью десемантизированы (как в культурах современного типа, утративших неоднородность членов числового ряда). Ср., например: *Thurnwald R.* Zählen // Eberts Reallexikon der Vorgeschichte, Bd. XIV, s. v.; *E. Cassirer*. Philosophie des symbolischen Formen, Bd. 1. Berlin, 1923: 180 и сл.; *E. Fettweis*. Das Rechnen der Naturvölker. Leipzig — Berlin, 1927; *W. Hartner*. Zahlen und Zahlensysteme bei Primitiv- und Hochkulturvölkern // Paideuma, II, 1942: 268 и сл.; *T. S. Barthel*. Zählweise und Zahlenglaube der Osterinsulaner // Abhandlungen und Berichte des Museums für Volkerkunde Dresden, Bd. 21. Berlin, 1962: 1—22. Из работ общего характера ср.: *E. Bischoff*. Mystik und Magie der Zahlen. Berlin, 1920; *J. Rickman*. Number and the Human Sciences // Psychoanalysis and Culture. Essays in Honor of Géza Róheím. N. Y., 1951: 150—155; и особенно: *K. Menninger*. Number Words and Number Symbols. A Cultural History of Numbers. Cambridge. Mass. — London, 1970; см. также: *Б. Л. Ван дер Варден*. Пробуждающаяся математика. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. М., 1958; *О. Нойгебауэр*. Точные науки в древности. М., 1968 и др. К более архаичному состоянию ср.: *Б. А. Фролов*. Числа в графике палеолита. Новосибирск, 1974. — Настоящая работа была написана в 1967 г. При подготовке к публикации 1980 г. она была дополнена, главным образом за счет указания некоторых новых исследований, относящихся к данной теме.

[3] Ср., однако: *K. Vogel*. Vorgriechische Mathematik, Bd. 1. Würzburg, 1958; *A. Seidenberg*. The Ritual Origin of Geometry // Archive for History of Exact Sciences, vol. 1, 1962: 488—527; *Idem*. The Ritual Origin of Counting // Ibid., vol. 2, 1962: 1—40 и др. Ср.: *В. В. Иванов*. Чет и нечет. Асимметрия мозга и знаковых систем. М., 1978: 65 и сл.

[4] Древнейшими текстами такого рода, отражающими эту стадию, могут считаться ранние собственно математические трактаты (но непифагорейского толка, см. ниже) и деловые «счетные» и «измерительные» тексты, подобные древним ближневосточным (типа реестров). Именно о них сказано:

А для низкой жизни были числа,
Как домашний, подъяремный скот,
Потому что все оттенки смысла
Умное число передает.

[5] С этим связаны две такие (на первый взгляд противоположные) особенности, которые можно наблюдать и в современной культуре, как целостное восприятие некиих предметных множеств у маленьких детей (см.: *Ж. Пиаже*. Генезис числа у ребенка // Избранные психологические труды. М., 1969: 325 и др.; речь идет о явлении, объясняемом соотнесенностью элементов онтогенеза и филогенеза) и индивидуализированное, конкретное, сугубо личное и личностное отношение к разным числам как пережиток эпохи «мифопоэтической» математики (например, у Рамануджана, индийского математика XX в., в известной степени продолжавшего эту мифопоэтическую традицию). См.: *В. В. Иванов*. Указ. соч.: 68—69 и др.

[6] См.: *C. Lévi-Strauss*. La pensée sauvage. Paris, 1962: 19 и др.

[7] Даже военное столкновение с враждебным коллективом осознавалось как борьба с природой, поскольку члены этого коллектива рассматривались как отверженные не только от данного религиозно-ритуального круга, но и ото всего человеческого рода.

[8] См.: *C. Lévi-Strauss.* Mythologiques. Le cru et le cuit. Paris, 1964: 36 и сл. О противопоставлении дискретного непрерывному и о его использовании в архаичных традициях см.: *C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage : 181—185, 259—265, 285—286, 290—302, 308—310, 339—349 и др.

[9] См. о ней: *H.* and *H. A. Frankfort, J. A. Wilson, Th. Jacobson.* Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. Harmondsworth, 1949, и др.

[10] Сразу же следует сделать оговорку. Некоторые из этих архаичных текстов восстанавливаются на основании достаточно поздних текстов, сохранивших (или даже гипертрофировавших) старую форму иногда при полной замене семантики.

[11] Ср.. например, древнеегипетские космогонические схемы:

А. Древнеегипетская схема (гелиопольская версия) (рис. 6):

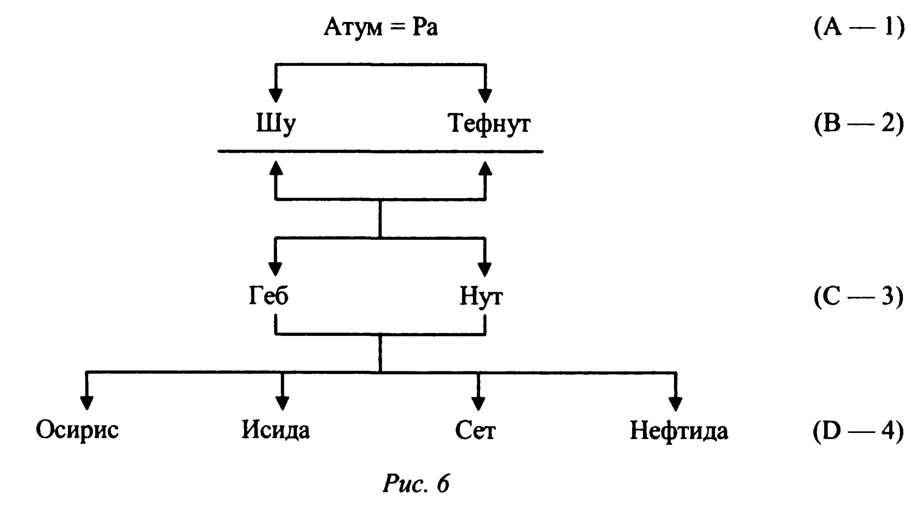


Рис. 6

См.: *R. Faulkner.* The Bremner-Rhind Papyrus, II // Journal of Egyptian Archaeology, vol. 23, 1937: 172 и сл.; *H. Grapow.* Die Welt vor der Schöpfung // Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde, Bd. 67, 1951: 34; текст — *R. Faulkner.* The Papyrus Bremner-Rhind // Bibl. Aegypt, vol. III. Bruxelles, 1933: 59—61. — Следует сделать два замечания относительно этой схемы. Первое — схема имплицитно содержит указание на матримониальные классы: брачные отношения возможны лишь между соседними персонажами каждого уровня (что подтверждается как текстами, так и изобразительными материалами, ср. сцену, изображающую брак Шу и Тефнут; см.: *H. Junker.* Die Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Berlin, 1911: 64; ср. также: *М. Э. Матье.* Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956: 83 и др.); характерно, что, следуя показаниям текстов и логике схемы, Атум-Ра сочетается сам с собой, порождая первую божественную пару (ср.: *Слава тебе, сын Ра, зачатый самим Атумом, ставший сам, не имевший матери.* Магический папирус Харрис 1, 8, 9 и др.). Второе — счет элементов в целом растет по уровням следующим образом: 1 — 3 — 5 — 9, причем порож-

даемое в результате этого процесса число (9) значимо. Эта «Великая Девятка Богов» («Эннеада») и образует собой ядро древнеегипетского пантеона, повлиявшее на создание местных «Девяток» (другой вариант «Девятки» — мемфисский: согласно ему бог Птах породил восемь других Птахов; см.: *K. Sethe*. Dramatische Texte zu altaegyptischen Mysterienspielen. I. Das Denkmal memphitischer Theologie. Leipzig, 1928: 50 и сл.).

В. Шумерский вариант космогонической схемы показан на рис. 7.

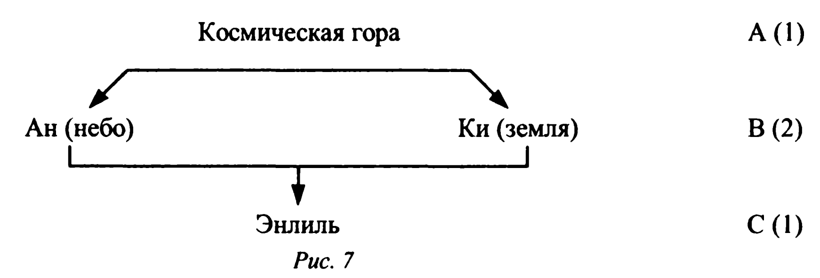


Рис. 7

Однако дальнейшее продолжение схемы (D и далее) связано с циклом Энлиль — Ки, мать Энлиля, и их потомством, см.: *S. Kramer*. History begins at Sumer. Philadelphia, 1959, Ch. 14.

[12] См.: *F. H. Gushing*. Outlines of Zuñi Creation Myths // 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington, 1896: 367 и сл.; *Idem*. Zuñi Fetishes // 2nd Annual Report, 1885: 9 и сл. Интерпретация содержащихся в этих исследованиях фактов дана в статье: *E. Durkheim*, *M. Mauss*. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives // L'année sociologique, 6, 1901—1902: 34 и сл.

[13] Ср. древнеегипетский ономастикон Аменопе (XI в. до н. э.), перечисляющий все известные предметы на земле и на небе, см.: *A. H. Gardiner*. Ancient Egyptian Onomastica, 1—2. Oxford, 1947.

[14] Ср. пифагорейское «вещи суть числа».

[15] См.: *H. J. Spinden*. Ancient Civilisations of Mexico and Central America. N. Y., 1928; *G. G. Vaillant*. The Aztecs of Mexico. London, 1950; *J. Soustelle*. La pensée cosmologique des anciens Mexicains. Représentation du monde et de l'espace. P., 1940: 75 (где даются таблицы ацтекских соответствий между элементами разных семантических зон: страны света, цвета, ветры, небесные тела, птицы, боги, годы и т. д.); ср. также: *H. H. Bancroft*. Native Races of the Pacific States of North America, vol. 2. London, 1876 и др.

[16] Ср.: *A. Forke*. Lun Hêng'. Philosophical Essays of Wang Chhung, pt. 1—2. Shanghai — London — Leipzig, 1907—1911 (App. 1); *Idem*. The World-Conception of the Chinese. London, 1925 и др.

[17] Ср.: *J. Needham*.Science and Civilisation in China, vol. 2. Cambridge, 1956: 279—280.

[18] Ср. сходные идеи у Никомаха: «Какой же тогда из этих четырех методов надо изучить сначала? Ясно, что тот, который предшествует им всем, выше их всех и занимает место происхождения их или корни и, по сути дела, место матери по отношению к остальным. И это — арифметика, не только потому, что, как мы сказали, она существовала до всего другого в уме Бога-творца, подобно некоему универсальному и образцовому плану, полагаясь на который как на схему и идеальный архетип, Тво-

рец Вселенной приводит в порядок свои материальные творения и доводит их до подобающего конца, но и потому, что она естественным образом предшествует им по рождению, поскольку она (как бы) упраздняет собой другие науки, но не упраздняется вместе с ними (ср.: *Nicomachus.* Introduction to Arithmetic. Chicago, 1953: 813). Ср. еще: «Кажется, что все, что было организовано во Вселенной посредством природы и с помощью систематического метода в отдельных частях и в целом предопределено и упорядочено в соответствии с числом, предначальной мыслью и разумом Того, Кто создал вещи; ведь образец был запечатлен посредством доминации числа, предсуществовавшего в уме Бога — творца Вселенной, числа исключительно концептуального и нематериального во всех отношениях, так что исходя из него, как из некоего художественного замысла, должны были возникнуть все эти предметы, времена, движения, небеса, звезды, все виды круговращения» (там же: 813—814). В свете высказываний такого рода становятся понятными попытки пифагорейцев выразить в числах то, что относится к области этики или эстетики. О сходных высказываниях в мусульманской традиции, испытавшей на себе влияние исторического пифагореизма, см.: *S. H. Nasr.* An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Cambridge, Mass., 1964: 37 и сл.

[19] См.: *J. Needham.* Op. cit., vol. 2: 268 и сл.; *Yu-Lan Fêng.* A History of Chinese Philosophy, vol. 2. The Period of Classical Learning. N. Y., 1953: 93 и сл.; в главе 81 Небу приписывается число 1, Земле — 2, Человеку — 3 и т. д. В ряде других традиций определенные числа приписывались божественным персонажам. Наконец, в шиваизме отмечены случаи, когда бог сопоставляется с абстрактной идеей числа, ср. о Шиве у тамильского поэта Аппара (VII в.): «Он — число и цифра для числа...» (*А. М. Пятигорский.* Материалы по истории индийской философии. М., 1962: 137).

[20] См.: *J. Needham.* Op. cit., vol. 1, 1954: 154—157.

[21] Подробнее о «порядках» и их значениях см.: *W. Eberhard.* Beiträge zur kosmologischen Spekulation Chinas in der Han Zeit // Baessler Archiv. Beiträge zur Völkerkunde, Bd. 16, Hf. 1, 1933: 41 и сл.; *J. Needham.* Op. cit., vol. 2: 253 и сл.

[22] См.: *A. Forke.* The World-Conception of the Chinese: 285. В этом отрывке очевидна связь пяти элементов с исходной парной классификацией (см. выше об инь—ян), воплощенной здесь в противопоставлении Земли и Неба. О связи инь—ян с Небом — Землей см. *Хуэй-нэн цзы*, III, 3 (*M. Kaltenmark.* La naissance du monde en Chine // Sources orientales. La naissance du monde, I. Paris, 1959: 465—466).

[23] См.: *J. Needham.* Op. cit., vol. 2: 260.

[24] The Principal Upaniṣads. By Radhakrishnan S. London, 1953; *А. Я. Сыркин.* Упанишады. М., 1967; последовательность О — В — З совпадает с древнекитайскими «Космогоническим порядком» и «Порядком взаимного преобладания», если не считать того, что в древнеиндийских схемах отсутствует Металл (М).

[25] The Principal Upaniṣads; *А. Я. Сыркин.* Чхандогья Упанишада. М., 1965.

[26] *E. Frauwallner.* Die Philosophie des Buddhismus. Berlin, 1958: 259.

[27] The Principal Upaniṣads; *А. Я. Сыркин.* Брихадараньяка Упанишада. М., 1904.

[28] Особенно многочисленны тексты такого рода в аюрведической литературе (медицинские трактаты), где элементы рассматриваются как строительный материал не только для макрокосма, но и для микрокосма (человека), см.: *J. Filliozat.* La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs. P., 1949; *W. Kirfel.* Die fünf Elemente insbesondere Wasser und Feuer. Ihre Bedeutung für den Ur-

sprung altindischer und altmediterraner Heilkunde. Walldorf-Hessen, 1951 (из старых работ ср.: *O. Böhtlingk.* Die fünf Elemente der Inder und Griechen // Berichte d. philol.-hist. Kl. d. Sächs. Ges. d. Wiss. zu Leipzig, 1900: 149—151). Любопытные примеры параллелизма индийской и китайской мысли в связи с пятью элементами антропокосмологического комплекса указаны в работе: *M. Falk, J. Przyluski.* Aspects d'une ancienne psychophysiologie dans l'Indie et en Extrême Orient // BSOAS, vol. 9, pt 3, 1938: 723—728 (ср. также другие работы М. Фальк) — древнеиндийские факты в связи с «Теорией пяти элементов», см.: Lun-Hêng, translated by A. Forke, vol. I, pt II. App. I. К учению о пяти элементах в манихействе ср.: *W. B. Henning.* The Book of the Giants // BSOAS, vol. 11, pt 1, 1943: 56—60 («О пяти элементах») и др.

[29] *H. Diels.* Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1. Berlin, 1934.

[30] Ср. «получают возмездие» в терминологии Анаксимандра — ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῦς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν... (*Simplic.* Phys. 24, 13, из Theophr. Phys. Opin., fr. 2, Dox. 476).

[31] *H. Diels.* Op. cit.

[32] Там же.

[33] Там же.

[34] Там же.

[35] См.: *S. Eitrem.* Die vier Elemente in der Mysterienweihe // Symbolae Osloensis, V, 1927.

[36] См.: *M. Granet.* La pensée chinoise. Paris, 1934: 376; *Fêng Yu-Lan.* Op. cit., vol. 2: 15. «Пентады» характерны и для древнеиндийской традиции, Тайттирийя-упанишада, I, 7, 1 («Земля, воздушное пространство, небо, страны света, промежуточные стороны; огонь, ветер, солнце, луна, звезды; воды, травы, деревья, пространство, Атман...; дыхание (в легких), дыхание, разлитое по телу, дыхание, идущее вниз, дыхание, идущее вверх, общее дыхание; зрение, слух, разум, речь, осязание; кожа, мясо, жилы, кости, мозг... Поистине, все это пятирично. Благодаря пятиричному достигают пятиричного»), а также I, 3, 1—5; Айтарея-упанишада III, 3; Катха-упанишада I, 3, 1; II, 3, 10; Шветашватара-упанишада I, 5 и др. Характерны также негативные свидетельства: «Es gibt vier Ursachen... Eine fünfte Ursache gibt es nicht». Madhyamakakārikā, 1, 3 (см.: *K. Frauwallner.* Op. cit.: 179). Ср. в буддийской традиции: 5 скандх, дверей Дхармы, основных добродетелей, чувственных качеств, членов Jhana'ы, препятствий и т. д. В некоторых традициях повторение 4 и 5 становится важным стилистическим приемом построения текстов. См.: *M. Jacobs.* The Content and Style of an Oral Literature. Clackamas Chinook Myths and Tales. N. Y., 1959: 224 («five-pattern»).

[37] О роли центра в древних космологических мифах см.: *M. Eliade.* Structure et fonction du mythe cosmogonique // Sources orientales. La naissance du monde, I. P., 1959: 475 и сл.; *Idem.* Le sacré et le profane. P., 1965: 34 и сл.

[38] *M. Granet.* Op. cit.: 90 и сл.

[39] См. о понятии сакрального пространства и сакрализации вселенной: *M. Eliade.* Le sacré et le profane: 21 и сл.

[40] Ср. Да Дай Ли Цзы: «...Сказано, что Небо к р у г л о, а Земля к в а д р а т н а, так ли это на самом деле?.. Подойди ближе, и я расскажу тебе, что я узнал от Учителя. Он сказал, что *Дао* неба — кругл, а *Дао* земли — квадратен. Квадратное — тем-

ное, а круглое — светлое...» См.: *J. Needham.* Op. cit., vol. 2: 268—269; а также: *M. Granet.* La religion des chinois. P., 1951 (2-ème éd.): 101 и сл.

[41] См.: *J. Needham.* Op. cit., vol. 2: 261—262 (о подобных соответствиях в туземных культурах Америки см. выше). Ср. также: *C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage: 185 и сл.

[42] См.: *M. Granet.* Op. cit.: 105 и сл. (ср. Хуай-Нань цзы, 4; Да Дай Ли Цзы, 81).

[43] Ср. также: «Les nombres ont une fonction logique: classificatoire et protocolaire tout ensemble. Ils étiquettent les groupements hiérarchisés. Les étiquettes numériques servent à qualifier la valeur que possède, en tant, que total, chaque groupement: elles permettent d'estimer la teneur et la tension du groupe, sa cohésion, sa concentration, c.-à-d. la puissance d'animation qui signale son Chef» (*M. Granet.* Op. cit.: 297; ср.: *Idem.* Danses et légendes de la Chine ancienne. P., 1959, t. 1: 116 и сл., 230 и сл. и др.).

[44] *J. Needham.* Op. cit., vol. 2: 237—238.

[45] См.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965: 85 и сл.; ср. *C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage: 189 и др. Ср. китайскую традицию отнесения четных и нечетных чисел ряда 1...9 соответственно к Земле и к Небу и, следовательно, классификационную роль противопоставления чет — нечет.

[46] Ср. нередкие примеры типа: *Убил-то он силы за цело сто, | И убил-то он силы за другое сто | Убил-то он силы за третье сто...* (*П. Н. Рыбников.* Песни, т. II. М., 1910, № 169).

Особая сакральная отмеченность единого как целостного не ограничивается исключительно кругом фольклорно-мифологических текстов. Сходное понимание единицы и единичности отражено в целом ряде философских концепций и во многих мистических учениях. Ср., например, у одного из виднейших представителей неоплатонизма Прокла как его учение о соотношении единого и многого («Всякое множество тем или иным образом причастно единому. Все причастное единому и едино и не едино...» и т. п.), так и учение о числе (ср. особенно: «Всякое божественное число единично... Благо и единое тождественны, ибо тождественны благо и Бог... Всякий Бог есть совершенная в себе единица /ἕνας/, и всякая совершенная в себе единица есть Бог...»). См.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969: 555, 566 и др.

[47] Ср.: «Un n'est jamais que l'Entier... Et l'Un, l'Entier, c'est le pivot, qui n'est ni Yin, ni Yang, mais par qui se trouve ordonnée l'alternance du Yin et du Yang; c'est le carré central qui ne compte pas, mais qui... commande la giration de la croix gammée dessinée par les quatre rectangles entre lesquels se partage le grand carré, Espace entier; c'est l'Indivisible qui ne peut s'ajouter, car il n'est point une synthèse de pair et d'impair. C'est l'Unité qui ne peut valoir 1 parce qu'elle est Tout...» (*M. Granet.* La pensée chinoise: 277; тут же указывается, что *yi* 'один' в наречном употреблении значит 'пол-ностью', 'целиком', 'всецело'). Следы такого же подхода к семантике единицы можно увидеть в нумерологических перечнях в древнеиндийской (в частности, в буддийской) традиции, где, например, при фразах типа «Что такое два? — Два: имя и форма; что такое три? — Три: три познания; что такое четыре? — Четыре: благородные истины» и т. п. начало ряда выглядит следующим образом: «Что такое один? Все существа (scil., всё), поддерживающие себя пищей» (*eka nāma kiṃ? — Sabbe sattā āhāraṭṭhikā*), «Kumārapañhaṃ» (из «Khuddaka-pāṭha»); см.: *В. Н. Топоров.* О буддийских текстах, ор-

ганизованных по числовому принципу // Труды Бурятского Ин-та общественных наук. Улан-Удэ, 1968, вып. 1. «Материалы по истории и филологии Центральной Азии», вып. 3: 53—65. Ср. также ведийское *tad ekaṃ* в Ригведе (X, 129, 2) как обозначение трансцендентного целокупного единого, участвующего в творении. Сходные примеры известны в древнегреческой традиции. Ср. у Платона, видевшего связь между теорией идей и концепцией математики и числа: τρίτον ἄρα τι παρὰ ταῦτα τὸ ὂν ἐν τῇ ψυχῇ τίθεις... и т. д. применительно к проблеме покоя (один), движения (два) и бытия, которое не есть ни движение, ни покой (три) (см.: *S. Rosen.* Ideas // The Review of Metaphysics, vol. 16, 1963: 407—441). Ср. тут же о триадической структуре времени.

[48] См.: *S. Sauneron, J. Yoyotte.* La naissance du monde selon l'Egypte ancienne // Sources orientales, I: 77—78 (ср. также некоторые соображения Л. Рену).

[49] Для дальнейшей эволюции характерно употребление числа о д и н в некоторых специальных значениях в научно-философской литературе (см., например: *N. Simonsson.* Beobachtungen über die Bedeutung von *eka* in einigen philosophischen Texten // Orientalia Suecana, VII, 1958: 159—178) или использование его в качестве неопределенного артикля в ряде языковых традиций.

[50] Особые ее аспекты — дуальность, двойничество, близнечество, откуда и идея половины и инакости (это — то, другое). К парности как единству ср.: *M. Leenhardt.* Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie. P., 1946: XXXV; *W. P. Schmidt.* Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde. Heidelberg, 1920: 300 и сл.; *R. H. Codrington.* Melanesian Languages. Oxford, 1885: 211 и сл.; *M. Schmidt.* Zahle und Zählen in Afrika // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft. Wien, 1915: 193 и сл.

[51] Показательно, что в ведийской традиции д в а как первичная монада, защищающая человека от небытия (ср. *adhva* RV I, 185, 5) и соответствующая творению (Небо и Земля, рожденные исстари, *sanajā*, в одном гнезде, RV I, 62, 7), противостоит трансцендентному о д н о м у (*tad ekaṃ*, RV X, 129, 2), обозначаемому разными именами. О числе д в а как символе противопоставления, разделения и связи, с одной стороны, и как символе соответствия или гомологичности противопоставляемых членов — с другой, см.: *S. Kramrisch.* Two: Its Significance in the Ṛgveda // Indological Studies in Honor of W. N. Brown. New Haven, 1962: 109—136; см. также: *J. Gonda.* Reflections on the Numerals «One» and «Two» in Ancient Indo-European Languages. Utrecht, 1953 (с важными соображениями по поводу архаичной семантики этих чисел). В более широком плане ср. также: *B. Heimann.* Significance of Numbers in Hindu Philosophical Texts // Journal of the Indian Society of Oriental Art, vol. 6, 1938.

[52] Ср.: *Capella Martianus.* De nuptiis philologiae et Mercurii. Libri VIII. Lipsiae. MCMXXV. Liber VII. De arithmetica: 368.

[53] Любопытно, что осознание этой операции отмечено такими разными источниками, как старые китайские тексты или психологические исследования К. Г. Юнга; см.: *C. G. Jung.* A Psychological Approach to the Dogme of Trinity // Collected Works, vol. 11. N. Y., 1948, и др.

[54] В связи с особенно показательным в этом отношении индийским материалом см.: *W. Kirfel.* Die dreiköpfige Gottheit. Bonn, 1948; *G. Dumézil.* Deux traits du Tricéphale indo-iranien // RHR, t. 120, 1939: 5 и сл.; *E. Schierlitz.* Die bildlichen Darstellungen der indischen Göttertrinität in den älteren ethnographischen Literatur. München, 1927; *K. V. S. Rajan.* Trinity in sculpture // Journal of Oriental Researches, vol. 24, 1954—1955;

J. N. Banerjea. The so called Trimūrti of Elephants // Arts Asiatiques 2, 1955: 120—126; и многие другие исследования.

[55] Ср. работы Ж. Дюмезиля, особенно: *G. Dumézil.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens // Collection Latomus, vol. XXXI. Bruxelles, 1958; *Idem.* L'idéologie tripartie des Indo-Européens et la Bible // Kratylos, Bd. 4, 1959: 97—118; *Idem.* Les dieux des Indo-Européens, 1952; *Idem.* Le troisième souverain. Essai sur le dieu indo-iranien Aryaman et sur la formation de l'histoire mythique de l'Irlande. P., 1949; *Idem.* Les trois fonctions dans quelques traditions grecques // Hommage à Lucien Febvre, vol. 2. P., 1953: 25—32; *Idem.* Triades de calamités et triades de délits à valeur trifonctionnelle chez divers peuples indo-européens // Collection Latomus, t. XIV. Bruxelles, 1955; *Idem.* Les trois Trésors des Ancêtres dans l'épopée narte // RHR, t. 157, 1960: 141—154: *Idem.* Les cultes de la *regia,* les trois fonctions et la triade Juppiter, Mars, Quirinus // Latomus, vol. 13, 1954: 129—139; *Idem.* La religion romaine archaïque. P., 1966; *Idem.* Heur et malheur du guerrier. P., 1969; *Idem.* Mythe et épopée, I—IV. P., 1969—1977; и др. Ср. также: *A. Yoshida.* Survivance de la tripartition fonctionnelle en Grèce // RHR, t. 166, 1964: 21—38 и др.

[56] Ср. *S. Kramrisch.* The Triple Structure of Creation in the Ṛg-Veda // History of Religions, II/1. Chicago, 1962: 140—175.

[57] Ср. троичный принцип композиции в произведениях искусства (включая триптих или игру триадами, как в «Грифе о числе три» у Авсония или в «Триадах острова Британия» [«Trioedd Ynys Pridein»], древневаллийском тексте, связанном с темой Тристана и Изольды, и т. д. вплоть до трилистников «Кипарисового ларца» И. Анненского).

[58] См.: *W. Deonna.* Trois, superlatif absolu à propos du taureau tricornu et de Mercure triphallique // L'Antiquité classique, t. 23, fasc. 2, 1954; *J. de Vries.* Note sur la valeur religieuse du nombre trois // Ogam, t. 11, 1959: 305—306 (ср. его же раннюю работу: Het Sprookje. Zuthen, 1929, где трактуется этот же вопрос); а также: *F. Le Roux* // Ogam, t. 8, 1956: 293—299; *Natrovissus.* Les nombres «lugiens» trois, neuf et vingt-sept // Ogam, t. 17, 1959: 184—186, 208; *Lebel, Colombet.* Mythologie gallo-romaine. Les taureaux à trois cornes // RAE, IV/2, 1953, № 14: 108—135 и др.; *A. J. Syrkin, V. N. Toporov.* La triade et la tetrade // Tel quel. 1968: 27—32, 35 (= О триаде и тетраде // Σημειοτική. Летняя школа по вторичным моделирующим системам: Тезисы докладов, 3. Тарту, 1968: 109—119) и др.

[59] См.: *Capella Martianus.* Op. cit.: 368—369: «trias uero princeps imparium numerus perfectusque censendus, nam prior initium, medium finemque sortitur et centrum medietatis ad initium finemque interstitionum aequalitate componit... idem mundana perfectio est; nam monadem fabricatori deo, dyadem materiae procreanti, t r i a d e m idealibus formis consequenter aptamus». Ср. сходные соображения: *F. Koenen.* Dantes Zahlensymbolik // Deutsches Dante-Jahrbuch, Bd. 8, 1924: 26—46; ср. также: Numerology and probability in Dante // Mediaeval Studies, vol. 29, 1967: 370—373. О связи «триадомании» Данте с образом Троицы (ср. также «Книгу трех Писаний» Bonvesin da Riva'ы или три царства Иоахима Флорского) см.: *Th. G. Bergin.* An Approach to Dante. London, 1965: 213—215.

[60] См.: *E. F. Edinger.* Trinity and Quaternity // Der Archetyp. Verh. des 2. Internat. Kongress für analytische Psychologie. Hasel — N. Y., 1964: 16 и сл.; ср. также: *H. G. Baynes.* Mythology of the Soul, 1940: 495; *G. Adler.* The Living Symbol. N. Y., 1961: 260 (ср. далеко идущее различение женских биологических триад и мужских триад, связанных с этапами духовного развития). Точка зрения Эдинджера на символизм троичности кажется не менее обоснованной, чем взгляд Юнга, при котором троичность интерпретируется как незавершенность кватернарной структуры.

[61] См.: *N. Speranze.* Pierre à quatres divinités découverte à Bourbonne-les-Bains // Ogam, t. 13, 1961: 447; *V. V. Ivanov, V. N. Toporov.* Le mythe indo-européen du dieu de l'orage poursuivant le serpent (reconstruction du schéma) // Echanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss. P., 1969: 1180—1206. Отождествление 4 элементов с соответствующими мифологическими персонажами известно в мусульманской традиции, ср.: «Китāб Ḳаṭрат ал-баḫр», маснавӣ суфийско-шиитского толка (*А. Бертельс, М. Бакоев.* Алфавитный каталог рукописей Горно-Бадахшанской области. М., 1967: 80).

[62] Ср.: *Krita, Tretā, Dvāpara* и *Kali Yuga* как обозначения четырех эпох и как термины игры в кости в Древней Индии (см. *H. Zimmer.* Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Washington, 1946: 13: «According to the Indian conception, the idea of total, or totality, is associated with the number four. "Four squares" signifies "totality". Anything complete and self-contained is conceived as possessing all of its four "quarters" (*pāda*). It is established firmly on its "four legs" (*catuḥ-pāda*). *Krita Yuga* is perfect, or "four-quartered *yuga*"». Характерно, что последовательное ухудшение *юг* (эпох) связано с разрушением (постепенным) четырехчленности: *Tretā* от *tri* 'три', *Dvāpara* от *dva* 'два'.

[63] См.: *C. T. Bertling.* Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954; *W. Müller.* Kreis und Kreuz. Berlin, 1938; ряд работ автора этой статьи и др.

[64] Эти соотношения не следует смешивать с отождествлением четного и мужского, нечетного и женского в этическом и оценочном плане. Кстати, и в этом плане характеристики могли быть подвижными, ср. четыре как несчастливое число в эпоху Данте.

[65] См.: *S. M. Shirokogoroff.* Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935: 154; *С. В. Иванов.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.—Л., 1954: 197 (ср. его же доклад «О соотношении между полом и числом в верованиях и образах народов Азии», прочитанном в мае 1941 г. на заседании Ученого совета Института этнографии). В изобразительном искусстве этих народов указанные идеи воплощены в образах парных (мужское и женское) деревьев, моделирующих систему брачных отношений (ср. также родовые деревья); при этом мужское дерево отличается от женского или числом ветвей или числом душ (птиц), находящихся на этих ветвях (исключая случаи дегенерации, число объектов на мужском дереве является четным, а на женском — нечетным). Когда же речь идет об одиночном дереве, те же отношения передаются четностью — нечетностью числа ветвей (или душ-птиц) по обе стороны от ствола дерева. Аналогичная картина повторяется в случае спаренных *тууру* у эвенков или двойных тотемных столбов у североамериканских индейцев (части этих культовых объектов нередко различаются между собой числом — четным—нечетным — находящихся на них изображений или фигурок животных), в рисунках на тканях, на свадебных халатах и т. п. Характерен нанайский *нюрхан* из Музея Умлауфа (№ 115), где по обе стороны от дерева, прообразующего мировое, находятся четыре и три лошади (см.: *С. В. Иванов.* Указ. соч.: 262—263, рис. 126). Та же идея приблизительно в таком же контексте отражена и в монгольском эпосе (см.: *С. А. Козин.* Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гесере // Изв. АН ОЛЯ, т. V, вып. 3, 1946: 176 и сл.).

[66] См.: *Е. А. Крейнович.* Медвежий праздник у кетов // Кетский сборник, 2. М., 1969. Следующие далее примеры (с. 92 и сл.) относятся к нивхам: убив медведя, сахалинские нивхи трижды издают победный клич, убив же медведицу —

четырежды; свежуя медведя, оставляют на его шкуре неразрезанными три полоски, у медведицы же — четыре; снимая шкуру с медведя, ударяют ею по спине зверя три раза (в случае с медведицей — четыре), вся церемония совершается три или четыре раза в зависимости от пола зверя; у медведя снимают поперечный пласт жира в три пальца толщиной, у медведицы — в четыре; при смерти близнецов их деревянные изображения сохраняют в течение трех поколений, если умер мальчик, и в течение четырех поколений, если умерла девочка, и т. п.

[67] В ряде африканских традиций три — символ мужчины, а четыре — символ женщины (например, у бамбара), семь же рассматривается как идеальное число именно потому, что оно сочетает мужской (три) и женский (четыре) символы (ср. отражение и трансформацию этого представления в различении четырех- и трехнедельного циклов у женщины, родившей девочку или мальчика) (см.: *H. Baumann.* Das doppelte Geschlecht, Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos. Berlin, 1955). В этих концепциях существа двойного пола («бисексуализм») аналогичны спаренному *тууру* или такому же тотемному столбу. Характерно, что различение мужского и женского начал может связываться не только с числовыми показателями, но и с различением солнца и луны, которые могут, следовательно, также приобретать числовые характеристики. Ср., например, божество двойного пола *Nyame Amowia* у туземцев племени акан (Золотой Берег), которое реализуется в женском образе как луна и в мужском — как солнце (см.: *E. Meyerowitz.* Concepts of the Soul among the Akan of the Gold Coast // Africa, vol. 21, 1951: 24 и сл.). В более общем виде эта тема затронута в работах автора о мировом дереве и в статье «Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме» (Сб. памяти Б. А. Тураева. М., 1979).

[68] Ср. в более эволюционировавших традициях: «...nam ex tribus et quattuor septem fiunt...» (*Capella Martianus*: 373). См. отрывок из Tso tchuan (C, III: 327): «Sept... donne l'idée d'un total centré, savoir: soit... soit (4 + 3) une carré (4) disposé autour d'un axe perpendiculaire (3) marquant le Haut (Zénith), le Bas (Nadir) et le Centre du monde» (*M. Granet.* La pensée chinoise: 162—163).

[69] См.: *F. von Andrian.* Die Siebenzahl in Geistesleben der Völker // Korrespondenz-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Bd. 31. München, 1901; *W. Schmidt.* Ursprung des Gottesidee, Bd. 9: 91 и сл., 423; *M. Eliade.* Schamanismus und archaische Exstasetechnik. Zürich—Stuttgart, 1957: 263 и сл.; *J. P. Roux.* Les chiffres symboliques 7 et 9, chez les Turcs non musulmans // RHR, t. 168, 1965: 29 и сл. (там же и другая литература); *В. В. Иванов, В. Н. Топоров.* Об одном из параметров кетской модели мира // Σημειωτική. Труды по знаковым системам, 2. Тарту, 1965: 141 и сл.; *B. Frolov.* Die magische Sieben in der Altsteinzeit // Bild und Wissenschaft. 1971, № 3: 258—205; *он же.* Представление о числе 7 у народов Сибири и Дальнего Востока // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск, 1974: 294—303; *он же.* «Магическая семерка» // Природа, 1972, № 5: 52—59; *он же.* Числа в графике палеолита: 109 и сл., 115, 110, 127 и сл. и др. Ср. также работы Дж. Миллера (особенно The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on Our Capacity for Processing Information // Psychological Review, vol. 63, 1956: 81—97), В. Ингве и другие, связанные с исследованием особенностей человеческой памяти. Ср. также

семь цветов спектра, семь тонов в музыке, семь основных запахов стереохимической теории и другие константы, характеризующие восприятие человека.

[70] Что касается числа 13, соотносимого как несчастливое с числом 12 как счастливым, то о его символизме и принципе его порождения ср. любопытные данные, относящиеся к индейцам Osage. См.: *C. Lévi-Strauss.* La pensée sauvage: 191—192 (по материалам — *F. La Flesche.* The Osage tribe. The rite of vigil // 39th Annual Report. Bureau of American Ethnology. Washington, 1925); ср. также: *K. Böklen.* Die «Unglückzahl» Dreizehn und ihre mythische Bedeutung. Leipzig, 1913 (Mythologische Bibliothek, V, 2); о двенадцати см.: *J. W. Spellmann.* The Symbolic Significance of the Number Twelve in Ancient India // The Journal of Asian Studies, vol. 22, № 1, 1962.

[71] Ср. в заговорах: с четырех сторон три ветра; в трех кузницах куют на четырех станках (Майков); в народной поэзии: *В три ряда косы заплеталися;* | *Во четвёртый ряд косы по воде плывут* (*Киреевский*, II, 1: 20, № 1250); *Ляцеў соколя* | *Чираз три боры,* | *ў чацвёртым борочку* | *Сеў на дубочку* (*Шейн.* Белор. нар. песни, 1874: 459, № 23); *Ехаў Сопронька чираз три сялы,* | *На четвертым сяле стаў на дворе* (Там же: 471, № 58); *Знать, мыя матышка за тримя замками,* | *За тримя замками, за читыримя...* (*Добровольский.* Смол. этнограф. сборник, II, 1893: 57, № 98); *Раскладався зëлëн дуб* | *На чатыре листы,* | *Любив парень трëх дêвчонок...* (*Дембовецкий.* Опыт опис. Могил. губ., 1882: 590, № 40); *Три нêдêли свойго дружка не видала,* | *Чатвëртую сама захворала...* (Там же: 593, № 54); *А ў той дêжи* | *Да три нôжи,* | *А четвертый на дêжи...* (Там же: 555, № 81); *Голуби гудуць — церкоў будуюць* | *З трима верхами, з четырмя вокнами... А трейця в оконце — ясна зорка,* | *В четверто воконце соловей ўлецеў...* (*Шейн.* Материалы... I, 1: 86, № 86); *А не ходит Садко на тот на гостиной двор по три дни,* | *На четвертой день погулять захотелось* (*Кирша Данилов*, изд. 1938 г.: 183); *Поклон ведет по-ученому,* | *На все на три, на четыре сторонушки...* (Народные песни о горе // Гудзий. Хрест. по др.-русск. литер.: 377, 378). О *три-четыре* в монгольском эпосе (в связи, в частности, с Золотой Ивой как вариантом мирового дерева) см.: *С. А. Козин.* Общая характеристика свода монгольского эпоса о Гесере // Изв. АН ОЛЯ, т. V, вып. 3, 1946: 176. Ср. также сакральное значение удачи у числа четыре, если три предыдущие попытки оказались неудачными, см.: *R. H. Lowie.* The oral literature of the Crow Indians // JAF, vol. 72, 1959: 98.

[72] Ср. в древнеегипетской повести о двух братьях: *Он провел три года, ища, и не находил его. И вот, когда миновали для него (другие) четыре года...* или в русском списке «Стефанита и Ихнилата»: *Си же три вещи инако не пребываютъ никому же, точию четырьми вещми...*

[73] Ср. отождествление трех строк *гаятри* с тремя мирами, тремя дыханиями, тремя водами и противопоставление им четвертой строки — недостижимой (Брихадараньяка-упанишада V, 14) или указания на три возглашения плюс четвертое (Тайттирийя-упанишада V, 1), ср. еще: Майтри-упанишада VII, 11, Мандукья-упанишада I, 1—2 и др.; ср. также три сокровища и четыре благородные истины в буддизме; три или четыре особенности дхармы, проявляемой в *kṣana*'е (см.: *L. de La Vallée Poussin.* Les trois ou quatre vérités des brahmanes // ROr. 8, 1934: 10—13) и под. Сходные употребления известны в манихействе, гностицизме и ряде других направлений.

[74] Ср. у Алкмана: *Три времени в году | ...осень — третье | четвертое ж — весна...*; или у Уолпола: *Потомство тирана должно быть стерто с лица земли до третьего и четвертого колена* («Замок Отранто»); или у Гоголя: *...идет, просто, к своему брату в четвертый или третий этаж* («Шинель»); *И как грянула она, а за нею следом три другие, четырехкратно потрясши... землю* («Тарас Бульба») и др. и особенно часто у Достоевского. Показателен пример из «Энеиды» (I, 94): *O terque quaterque beati* в контексте, где речь идет о 3 + 3 + 1 корабле (= 7 кораблей).

[75] Ср.: Drei haben wir mitgenommen, | Der vierte wollte nicht kommen (Faust II, 8186) на фоне таких высказываний, как: «Als ethisch-ästhetischer Mathematiker muss ich in meinen hohen Jahren immer auf die letzten Formeln hindringen, durch welche ganz, allein mir die Welt noch fasslich und erträglich wird» (Goethe — Boisserée 3.XI.1826); см. также: *W. Binder.* Goethes Vierheiten // Typologia Litterarum. Festschrift für Max Wehrli. Zürich, 1969: 311—323.

[76] Число девять играет существеннейшую роль в ряде шаманских традиций (иногда заменяя в этой функции число семь, как у некоторых сибирских народов), в религиях античного круга (см., например: *E. Vetter.* Di Novensides, Di Indigetes // IF, Bd. 62, 1955: 1—32), в индивидуальном мистическом опыте. Лучший пример последнего — Данте, ср. Vita nuova, XXIX: «Я говорю, что по счислению Аравийскому благодатная ее душа отошла в первом часу девятого дня месяца; по счислению же Сирийскому она отошла в девятом месяце года... а по нашему счислению она отошла в том году нашего летоисчисления, то есть лет Господних, когда совершеннейшее число девять раз повторилось в том столетии, в котором явилась она в этот мир... Причиной же тому, что это число было ей столь дружественно, могло бы быть вот что: ввиду того что, согласно с Птолемеем и согласно с христианской истиной, девять существует небес, которые пребывают в движении, согласно со всеобщим астрологическим мнением, упомянутые небеса действуют сюда, на землю, по обыкновению своему, в единстве, — то и это число было дружественно ей для того, чтобы показать, что при ее рождении все девять движущихся небес были в совершеннейшем единстве. Такова одна причина этого. Но если рассуждать более тонко и согласно с непреложной истиной, то это число было ею самой; я заключаю по сходству и понимаю это так: число три есть корень девяти, ибо без любого другого числа, само собой оно становится девятью, как то воочию видим мы; трижды три суть девять. Итак, если три само дает девять, а Творец чудес сам по себе есть Троица, то есть: Отец, Сын и Дух Святой, которые суть три и один, — то и Донну число девять сопровождало для того, чтобы показать, что она была девятью, то есть чудом, которого корень находится в дивной троице. Быть может, для более тонкого человека тут будут видны и еще более тонкие причины, но это и есть то, что вижу я и что мне нравится больше» (ср. и другие примеры там же: I, II, III, XII, XXIII, XXXIX). Ср. *J. Polívka.* Les nombres 9 et 3 × 9 dans les contes des slaves de l'Est // RESL, t. 7, 1927: 217—223; *E. Fauberg, T. Maliţa.* Valori şi simboluri numerice în basmele populare ruseşti // Rev. de etnografie şi folclor, vol. 15, 1970: 237—241; *J. P. Roux.* Op. cit.; *E. Vetter.* Op. cit. и др. Ср. также использование числа 9 в значении «все» в старой китайской поэзии, см.: *И. Лисевич.* Древняя китайская поэзия и народная песня. М., 1969: 79 («Девять гимнов» [Цзю гэ], состоящие из 11 гимнов, и т. п.).

[77] Любопытный пример — сакральное число 37 в Юго-Восточной Азии. См.: *R. C. Temple*. The Thirty-Seven Nats. London, 1906; *Maung Htin Aung*. The Lord of the Great Mountain // JBRS, vol. 38, № 1, 1955: 75—82; *Idem*. The Thirty Seven Lords // JBRS, vol. 39, № 1, 1956: 81—100; *Idem*. Folk Elements in Burmese Buddhism. London, 1962; *H. L. Shorto*. The *Dewatau Sotapan*: a Mon Prototype of the 37 Nats // BSOAS, vol. 30, pt. 1, 1967: 127—141 и др.

[78] Показательно отсутствие в этом ряду числа 10 (впрочем, ср. Овидиевы «Фасты» III, 121 и сл.), играющего основоположную роль как в современной системе счисления, так и в мистической философии нумерологического характера, связанной (хотя бы отчасти) с научной традицией. В отрывке «О пифагорейских числах» Спевсипп указывает, что «декада в высшей степени природна, что ей принадлежит начало вещей, что она является как бы организующею идеею в сфере космических явлений, и это, так сказать, по своему существу, независимо от наших мнений, воображения или случайностей; наконец, что она послужила Богу, Творцу Вселенной, как бы совершенною во всех отношениях моделью...» (см.: *П. Таннери*. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902: 311—312). Ср. также отрывки из Спевсиппа в анонимной компиляции «Теологументы Арифметики»: «Число 10 — совершенно; поэтому вполне справедливо и естественно, что эллины, безо всякого предварительного согласия, сошлись со всеми народами всех стран в десятиричном способе счисления: оно обладает также несколькими свойствами, приличествующими такому совершенству... Сверх того 10 заключает в себе отношения равенства, превосходства, подчиненности, возможные между последовательными числами...» и т. д. (ср. пифагорейскую тетрактиду: 1 + 2 + 3 + 4 = 10); см.: *P. Boyancé*. Note sur la Tétractys // L'Antiquité classique, 1951: 421—425; *L. Spitzer*. Classique and Christian Ideas of World Harmony. Baltimore, 1963: 64 и др.). Ср. некоторые высказывания о десяти, относимые к пифагорейцам: десять есть самая природа числа (εἶναι δὲ τὴν φύσιν τοῦ ἀριθμοῦ δέκα). Все греки и все варвары схоже считают до десяти и, достигнув десяти, возвращаются к единице (ἐπὶ τὴν μονάδα). И опять, говорят (scil. Пифагор), что сила числа десять в четырех и в тетраде... «Aetius» I, 3, 8 (DK 58 B 15). Отсюда — поклонение священной декаде. Ср. также: *Aristot*. Metaphys. A5.985 b 23 и др. — Пентады (пять элементов, аспектов бытия, огней, ликов Шивы и т. п. — особенно в упанишадах и буддизме, ср. роль пяти в манихействе) чаще всего выводимы не из членения декады, а из тетрад с отмеченным центром, выражающих аспект полноты и единства. Именно здесь следует искать локус первичных «пентадных» спекуляций (см. *D. M. Knipe*. Fire, Three Fires, Five Fires: Vedic Symbols in Transition // History of Religions 12, 1972: 28—41; и др.), чему, конечно, не противоречат приобретшие известную самостоятельность в других (в частности, и в более поздних) традициях и в специализированных сферах (например, в символике) пятеричные комплексы (ср. *F. Secret*. Pentagramme, Pentalpha et Pentacle à la Renaissance // Revue d'Histoire des Religions, 180, 1971: 113—133; и др.). Особый аспект проблемы — большие и сверхбольшие числа и соотнесение с ними космических или исторических параметров (ср. Пураны или хронологическую нумерологию вавилонянина Бероса). Ср. об искусстве сверхбыстрого счета сверхбольших чисел эпизод из «Наля и Дамаянти», где Ритупарна учит такому счету Наля. Об использовании таких чисел в предельно профанических контекстах (вплоть до сферы «низкой» комики) см. книгу М. М. Бахтина о Рабле. О десяти как «совершенном» числе у пифагорейцев

см.: *J. Burnet.* Early Greek Philosophy. London, 1930: 102—103; подбор текстов — в кн.: *G. S. Kirk, J. E. Haven.* The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1960: 230 ff. Ср. также: *Martianus Capella*: 375—376: «decas uero ultra omnes habenda, quae omnes numeros diuersae uirtutis ac perfectionis intra se habet, quae licet primi uersus finis sit, secundi monadis implet auxilium haec primi uersus numerorum regulas, analogias, genera, species, differentias, perfectiones et imperfecta concludit daturque Jano, quamuis eam plurimi apocatastasin memorarint». В некоторых буддийских легендах утверждается, что Будда создал названия для десятиричных единиц вплоть до 10^{54}.

[79] См.: *M. Eliade.* Le sacré et le profane: 60 и сл. — Некоторые старые тексты обнаруживают как бы две интерпретации членов числового ряда — с одной стороны, понимание гомогенности числового ряда и, следовательно, независимости и десемантизированности каждого его члена; с другой стороны — традиционное, от мифопоэтической стихии идущее, конвенциональное приписывание определенной семантики отдельным членам числового ряда (например, три — множественность, семь — сверхъестественность, десять — представление о совокупности и т. д.), отчего и сам числовой ряд воспринимается как неоднородный. Ср.: *J. B. Segal.* Numerals in the Old Testament // Journal of Semitic Studies, vol. 10, 1965: 2—20, и отчасти: *K. Menninger.* Number Words and Number Symbols. A Cultural History of Numbers. Cambridge. Massachusetts, 1970 (перевод с немецкого издания 1958 г.). Сходное отношение к членам числового ряда характерно для мистической традиции (орфизм, йога, суфизм, Экхарт, Бёме, Эккартсгаузен, масонство и т. д.).

[80] Это очевидно для пифагорейской философии математики (ср., между прочим, различение «дружественных», «совершенных» чисел и т. п., ср. также *Jābir*'овский подход среди мусульманских математиков) и для гностических учений, см.: *F. Schuon.* Gnosis, Divine Wisdom. London, 1959: 113 и др.; для древнекитайского употребления чисел с целью выразить качества, для многих шаманских традиций и индивидуальных мистических систем.

[81] Ср.: «...Les Nombres n'ont pas pour fonction d'exprimer des grandeurs; ils servent à ajuster les dimensions concrètes aux proportions de l'Univers... Au lieu de servir à mesurer, les Nombres servent à opposer et à assimiler. On les emploie à intègrer les choses dans le système que forme l'Univers. Les choses, en effet, ne se mesurent pas. Elles ont leurs propres mesures. Elles sont leurs mesures. Elles sont telles que l'outil ou l'artisan les fait être. Leur mesure est celle de l'ouvrier, comme la mesure du Monde est celle du Chef, Homme-étalon» (*M. Granet.*La pensée chinoise: 273—274).

[82] Ср.: Visuddhimagga III, 105; см. также: *E. Conze.* Buddhist Meditation. London, 1956: l4. О роли чисел в упанишадах см.: *А. Я. Сыркин.* Числовые комплексы в ранних Упанишадах // Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969: 76—85.

[83] См.: *W. Kirfel.* Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung. Walldorf—Hessen, 1949 (= Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, Hf. 1).

[84] См. мысли К. Леви-Строса о двух стратегических уровнях в познании природы и о «bricolage intellectuel».

[85] Эта концепция засвидетельствована уже Ведами, где вода не только первейший элемент, но иногда и единственный (ср. воду как первоначало у Фалеса). В других традициях такая же роль отводилась огню.

[86] Органичность такого рода текстов шиваитской традиции связана, между прочим, с творящей функцией Шивы (ср. фаллический символ, связанный с ним; космический танец Шивы, создающий и упорядочивающий Вселенную, изгоняющий элементы Хаоса). См.: *H. Zimmer*. Myths and Symbols in Indian Art and Civilization: 151 и сл.; *A. K. Coomaraswamy*. The Dance of Shiva. London, 1958.

[87] См.: *S. H. Nasr*. Op. cit.: 51 и сл. Сходные схемы в суфизме уже были предметом исследования. Ср., например, космогоническую схему Аттара, восстановленную Е. Бертельсом и построенную по принципу «постепенного снижения и оплотнения материи» (от Абсолюта до Человека и Мухаммада). См.: *Е. Э. Бертельс*. Суфийская космогония у Фарид ад-Дина ʿАттара // Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965: 368—369, о чем говорилось выше. Ср. также 5 ступеней эманации мира из Единого у Плотина, см. «Эннеады», задуманные как труд из 9 книг, в каждой из которых по 9 глав (Единое, Дух, Душа, Материя, Явления физического мира).

[88] См.: *W. Kirfel*. Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn—Leipzig, 1920.

[89] См.: *F. Cumont*. Recherches sur le manichéisme. I. La cosmogonie manichéenne d'après Théodore Bar Khôni. Bruxelles, 1908.

[90] В греческих источниках его называют τὸν τετραπρόσωπον Πατέρα τοῦ Μεγέθους.

[91] Любопытно, что циклы могут повторяться (Первочеловек вызывает пятерых своих сыновей. См.: *F. Cumont*. Op. cit.: 16). О числовой символике в манихействе см.: *P. Alfaric*. Les écritures manichéennes. I. P., 1918: 37 и др. Сходные принципы обнаруживаются в эфиопском отреченном тексте «Lefâfa-Ṣedeq» («Список оправдания»). См.: *Б. А. Тураев*. Список оправдания // Сб. в честь 70-летия Г. Н. Потанина. СПб., 1909: 366—367 и др.

[92] См.: *J. De Vries*. Om Eddaens Visdomsdigtnig // Arkiv för nordisk filologi, 50, 1934: 1—59. — Интересно, что части этого текста сохранились также в рукописи AM 748 и в «Младшей Эдде». Важно иметь в виду, что «Речи Вафтруднира» представляют собой состязание в мудрости, при котором проигравший погибает.

[93] Текст и французский перевод этого отрывка см.: *M. Molé*. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. Le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne. Paris, 1963: 113.

[94] См.: *M. Molé*. Op. cit.: 113—114. Почти весь этот отрывок переведен также Бэйли, см.: *H. W. Bailey*. Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books. Oxford, 1943: 93.

[95] См.: *M. Molé*. Op. cit.: 115—118; *R. C. Zaehner*. Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxford, 1955.

[96] Более подробный разбор текстов этого рода см.: *В. Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «Мирового дерева» // Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971: 9—62.

[97] Поскольку многие элементы этой общей для древнесеверной и иранской традиций схемы передаются этимологически родственными словами, возникает возможность реконструкции языковой формы ряда фрагментов индоевропейского текста-архетипа (об этом см. другую работу автора).

[98] По такому же типу (но без числового принципа организации) построены некоторые древнеегипетские версии мифа о сотворении мира. Ср. гераклеопольскую версию: «...он создал небо и землю, ...он уничтожил хаос воды, он создал воздух, ...он создал для них растения, животных, птиц и рыб... он сотворил свет... он

воздвиг молельню... он создал для них князей...» (см.: *W. Golénischeff.* Les papyrus hiératiques № 1115, 1116A, 1116B de l'Ermitage. SPb., 1913, табл. XIII—XIV, строки 130—138), а также перевод М. Э. Матье (Указ. соч.: 84—85) или шумерский вариант: «После того как Небо отделилось от Земли, после того как Земля отделилась от Неба, после того как имя человека было установлено...» (см.: *S. N. Kramer.* Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B. C. Philadelphia, 1944: 30 и сл.; *Idem.* History Begins at Sumer и др.).

[99] См.: *W. Schmidt.* Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nord-Amerikas, Asiens und Europas // Mélanges de linguistique et de philologie offerts à Jacques van Ginneken. Paris, 1937: 115.

[100] Ср., например, описание у алтайцев девяти слоев Подземного царства, в каждом из которых находится сын Эрлика, и соответствующие рисунки, см.: *Л. Э. Каруновская.* Представление алтайцев о вселенной (Материалы к алтайскому шаманству) // СЭ, 1935, № 4—5: 160—183 (интересно, что каждый слой характеризуется не только его повелителем, но и жертвой, приносимой ему), ср. также: *U. Harva.* Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938. — Известны многочисленные тексты, в которых описываются уровни шаманского дерева, ср.: «Там, где находится граница дня и ночи, стоит дерево под названием "тууру". На нем в девяти суках имеются гнезда, одно другого выше. В этих гнездах воспитываются души шаманов» (*Г. В. Ксенофонтов.* Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930: 105 и др.). Есть и такие тексты, в которых дается описание восхождения шамана с первой ветви на седьмую или девятую (соответственно — из первого гнезда в седьмое или девятое); иногда вся эта процедура соотносится с семи- или девятичленным временны́м циклом (ср.: *Ровно через семь суток... Вот настал седьмой день* и т. п., см.: *Г. В. Ксенофонтов.* Указ. соч.), что может быть так или иначе соотнесено со схемой мотива о сотворении мира гагарой (см. выше).

[101] Ср. шумерскую версию путешествия богини Инанны к Энкиду или ее же сошествие в подземный мир через семь врат (ср. картину подземного мира с его царицей, окруженной семью ануннаками, ср. также семерку великих богов и семичленность мира: к соотношению диахронического и синхронического аспектов), или вавилонский вариант того же мифа, связанный с Иштар. Известны и вырожденные образцы: ср. семь чудовищ, семь могучих братьев, преграждавших путь Гильгамешу в страну Хувавы; достигнув этой страны, Гильгамеш срубил семь стволов кедров, в результате чего Хувава полностью утратил свою силу (процесс, обратный приобретению шаманской силы по мере поднятия с одной ветви на другую).

[102] В связи с архаической традицией см.: Sources orientales, III. Les pélerinages. Paris, 1960.

[103] См.: *W. Kirfel.* Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbereitung...: 84 080 (высота в йоджанах горы Меру, срок правления некоторых царей и срок жизни людей в Крита-юге, основное число у джайнов и т. п.), 108 томов Ганджура, 108 раз произносятся некоторые молитвы и т. д. Ср. также: *E. Conze.* Buddhist Meditation. London, 1956.

[104] См.: *M. Lambert, R. Tournay.* Le cylindre A de Gudea (Nouvelle traduction) // RB, 1948: 418—419; *A. Parrot.* Ziggurats et tour de Babel. P., 1949: 17—18.

[105] Попытка реконструкции одного из древних источников «Стиха о Голубиной книге» содержится в другой работе автора.

[106] См.: *M. Kaltenmark*. Указ. соч.: 463. Ср. также Ле-цзы (III в. до н. э.), 1 (здесь число 1 рассматривается как начало трансформации; последним же — 1 → 7, 7 → 9 — ставится в соответствие сотворение Неба, Земли, Человека; ср. девятикратные трансформации Пань-гу, приведшие к становлению Вселенной) или Хуай-Нань цзы, 3. С девятикратностью трансформаций Пань-гу сопоставимо девятикратное творение мира, описанное в «Вишну-Пуране» I. 5, 18—23 (см.: The Vishnu Purāṇa, a System of Hindu Mythology and Tradition / Translated by H. H. Wilson. London, 1864—1877). Впрочем, как результат дальнейшей эволюции схемы, представленной в «Дао Дэ цзин», 42, могут рассматриваться и такие построения, как «Первое — Путь, второе — Небо, третье — Земля...» у Сунь-Цзы («Трактат о военном искусстве», V в. до н. э.); интересно, что далее следует: «Небо — это свет и мрак, холод и жар, порядок времен. Земля — это далекое и близкое, ...смерть и жизнь» или же: «Вода — один, огонь — два, дерево — три, металл — четыре...», характерные для древнекитайской традиции, но известные и в ряде других (например, в древнеиндийской).

[107] См.: *M. Granet*. La pensée chinoise: 161—163. — Следует обратить внимание на то, что этот текст посвящен гармонии; ср. пифагорейское учение о связи музыки с математикой (см.: *H. Kayser*. Akroasis, die Lehre von der Harmonie der Welt. Stuttgart, 1947).

[108] См.: *A. Poebel*. Historical Texts, vol. IV, № 1, 1914; *S. N. Kramer*. The Sumerians, Their History, Culture, and Character. Chicago, 1963: 47—48 (В первый раз...; во второй раз...; в третий раз...» и т. д.).

[109] Ср.: «Первое — досточтимый Владыка Света; второе — мудрый и добрый; третье — всегда побеждающий; четвертое — полный радости и счастливый; ...десятое — творящий добродетель...» (см.: Mo Ni Chiao Hsia Pu Tsan «The Lower [second?] section of the Manichaean hymns» / Translated by Tsui Chi // BSOAS, vol. 11, 1943: 190—191); ср. также: *P. Pelliott*. The New Manichaean Manuscripts from Tun-huang // JRAS, 1925: 113; *E. Waldschmidt, W. Lentz*. Die Stellung Jesu im Manichäismus // Abhandl. P. A. W., 1926; *Eidem*. Manichäische Dogmatik aus Chinesischen und Iranischen Texten // Sitzungsberichte P. A. W., 1933, № XIII. Разумеется, манихейская нумерология не ограничивается этими простейшими случаями.

[110] Иное дело — внешне сходные конструкции «в первый раз...; во второй раз...; в третий раз...» в таких текстах, как «Ригведа» II, 18, 2, или X, 45, 1, где они приурочены к космологическим событиям в их очередности, не являющимся, однако, актом творения мира.

[111] См.: *A. Aarne*, *S. Thompson*. The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography. Helsinki, 1961, № 2000—2013.

[112] Ср.: *J. Balys*. Lietuvių pasakojamosios tautosakos motyvų kalalogas // Tautosakos darbai, II. Kaunas, 1936: 166.

[113] Ср. гомофонический принцип в «Dvattiṃsākāraṃ», где перечисляются 32 части тела: *aṭṭhi aṭṭhimiñjā... kilomakaṃ pihakaṃ... sedo medo assu vasā... singhāṇikā lasikā muttaṃ matthake matthalungaṃ*, или в «Nidhikaṇḍa-suttaṃ miṭṭhitaṃ»: *...nidhi nāma nidhīyate... nidhiṃ nidheti... nidhī sunihito hoti itthiya... suvaṇṇatā sussaratā susaṇṭhānasurūpatā... vijjā vimutti vasībhāvo* и т. п., или, наконец, в известном отрывке из «Языка поэзии» («Младшая Эдда»): «Один человек зовется муж. Двое — это

двоица. Трое — троица. Четверо — череда. Приятели — это пятеро... Шайка — это 60—70 — это скопище. Век человечий — это 80. Сотня — это сходка» и т. п., где члены каждой из формул связаны отношением аллитерации (ср. тот же принцип в родословной из «Пролога» к «Младшей Эдде»). Отчасти сходная картина в текстах сказок с сюжетом № 2014D (*Solomon Grundy, born on Monday...; buried on Sunday*), ср.: *Halliwell*. Nursery rhymes of England, 33, № 49. — Интересно, что эвенки обучают детей счету до 10 с помощью считалки, в которой вслед за числом идет предметное слово, начинающееся с того же слога, что и число (*умун умукта* 'один-яйцо', *дюр дювукте* 'два-оса' и т. д. — см.: *Г. М. Василевич*. Эвенки. Л., 1969: 186). Любопытно, что действием сходного принципа объясняется звуковая форма ряда смежных числительных в разных языках (тип *девять — десять*).

[114] Исследователи отмечали, что числовая символика у Гете относится к видимому миру и, следовательно, к предметному содержанию поэзии. Для Гете порядок вещей — в них самих, а не в том Urphänomen'е, который лежит за ними. Поэтому числовые отношения и сами числа становятся значимыми у Гете лишь тогда, когда они позволяют раскрыть структуру данного уровня. В этом смысле числовая символика Гете противостоит средневековой символике чисел, для которой характерен интерес не столько к математической структуре описываемого мира, сколько к тайной математике текста. То же с известным основанием можно сказать о барочной игре числами в литературе (ср., между прочим, арифметические композиции писателей из круга швабских пиетистов), при которой числовая форма может быть и независимой от выражаемого содержания (см.: *W. Binder*. Op. cit.). — Ср. еще: *M. Huby*. La structure numérique et sa valeur symbolique dans la poésie religieuse allemande du Moyen Age // Etudes germaniques, 22, 1967 и др.

[115] См.: *В. В. Иванов, В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: 87; *В. Н. Топоров*. К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул // Труды по знаковым системам, 4. Тарту, 1969: 9—43. — В последней работе, в частности, показана связь этой девятеричности с девятью воплощениями и превращениями существа змеиной природы (ср. червь), творящего Вселенную (типа китайского Пань-гу).

[116] См.: *S. Patkanov*. Die Irtysch-Ostjaken und ihre Volkspoesie, II. Teil, SPb., 1900: 84. — Сходные построения используются и в ряде довольно поздних текстов, представляющих собой результат компромисса с архаичной схемой, ср., например: *Поведайте, что есть Десять? — Десять Божьих заповедей; — Девять в году радостей; — Восемь кругов солнечных; — Семь чинов ангельских; — Шесть крыл херувимских; — Пять ран без вины Господь терпел; — Четыре листа Евангельски; — Три патриарха на земле; — Два тавля́ Исеевы; — Един Сын на Сионской горе...* («Евангелистская песнь», см.: *Е. А. Ляцкий*. Стихи духовные. СПб., 1912: 20).

[117] Ср. сказки с участием животных (например, последовательное присоединение к одному животному другого, третьего и т. д. до семи, например, типа «Теремок»). Ср. сходный прием в палеолитической живописи, см.: *A. Leroi-Gourhan*. Les religions de la préhistoire (paléolithique). P., 1964: 109 и сл. (ср. особенно Комбарель). К сопоставлению текстов этих двух видов см. *В. Н. Топоров*. К происхождению некоторых поэтических символов, I. Палеолитическая эпоха // Ранние формы искусства. М., 1972.

[118] Сопоставление таких типичных зачинов великорусских считалок, как *П е р в о й дал, д р у г о й взял, т р о е сели, все поели...* или *П е р в о й дан, д р у г о й дан, на ч е т ы р е угадал...* и т. п. со считалкой типа *П е р в ы й бан, на колоде барабан. П я т ь с о т судьев, пономарь Ульев. Прели, горели, за море летели. За морью церква, церква Микола, Дарья Быкова, утка Праскутка, селезень Гаврютка. Родивон, выди вон!* (см.: Великорусс в своих песнях, обрядах, обычаях, верованиях, сказках, легендах и т. п. Материалы, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном, т. I, вып. первый. СПб., 1898, № 232—237), позволяет, кажется, связать в реконструируемом прототексте числовой ряд с космологической тематикой (*утка*, *море*, *церковь как центр земли* и т. д.; ср. сходные мотивы в экспозиции многих заговоров и в преданиях о сотворении земли). Видимо, так же следует истолковывать считалки типа: *В синем море-океане | золотой корабль плывет, | а на острове Буяне | темный лес растет. | Станем думать да гадать, | как нам сосны с о с ч и т а т ь...* (см.: *Г. Виноградов.* Русский детский фольклор, I. Иркутск, 1930, № 302: 189) (ср. сходный счет Ормузда в отрывке из «Rivayat», процитированном выше) и, может быть, считалки типа *П е р в е н ч и к и, д р у г е н ч и к и...* («Великорусс», № 238—248 и др.); любопытны некоторые считалки, сочетающие (может быть, вторично) вопросо-ответную форму со счетом, например: *Заяц белый, куда бегал?..* и *Раз, два, три — это, верно, ты...* (см.: *Г. Виноградов*, № 92: 150); из примеров, сохраняющих (хотя бы в виде реликтов) некоторые связи с первоначальной семантикой текста, ср. также эвенкийские считалки типа *О д и н — яйцо, д в а — паут, т р и — гусенок...* или *о д и н — чайка, д в а — выдра, ...п я т ь — земля, ...с е м ь — медвежина, в о с е м ь — камень, ...д е с я т ь — сосенка* (см.: *Г. М. Василевич.* Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л., 1936, № 101: 132, № 48: 200) и др.

[119] См.: *K. Sethe.* Ein altägyptischer Fingerzählreim // Zeitschrift für ägyptische Sprache, Bd. 54, 1918: 16—39.

[120] Пятый палец (мизинец) особо отмечен и нередко противопоставлен сюжетно остальным пальцам. Ср. словенский мифологический сюжет (см.: *И. А. Бодуэн де Куртенэ.* Материалы для южнославянской диалектологии и этнографии. II. Образцы языка на говорах терских словен в северо-восточной Италии // СбОРЯС ИАН, т. LXXVIII, № 2. СПб., 1904), использованный А. М. Ремизовым в сказке «Пальцы» из сборника «Посолонь». Иногда противопоставление мизинца другим обнаруживается и в загадках, хотя нередко отмеченным является, наоборот, большой палец: *Четыре брата, пятый дядя* или *Четыре брата идут навстречу старшему: «Здравствуй, большак!» — говорят. «Здорово! — отвечает он. — Васька-указка, Мишка-середка, Гришка-сиротка да крошка-Тимошка!»*. Но во всех случаях «пальцевых» текстов ведущими нужно считать два принципа — «числовой» и «родственный». Ср.: *У одной матери пять сыновей*; *У четырех матерей по пяти сыновей, все в одно имя: пять братьев родных, пять двоюродных, пять троюродных да пять внучатых*; *Пять братьев годами равные, ростом разные*; *В одном гнезде пять братьев живут*; *У пяти братьев одна работа* (но и: *Пятеро волов одной сохой пашут*); *Живут пять братьев, один другого меньше, и все одного имени* и т. д. (см.: Загадки. Л., 1968, № 1571—1583 и др.).

[121] Так, в считалках типа *Первенчики, другенчики* иногда удается обнаружить следы других чисел, ср.: *П е р в ё л и к и, д р у г е л и к и, т р ы н ц ы, волынцы, в я т а*

(от *пять*. — *В. Т.*), *лада, шесток* (от *шесть*. — *В. Т.*), *кипяток*... (там же, № 248); ср. сходные примеры из литовских считалок: *Einalė, dveinalė, trolė, čerolė, pinkor, vinkor, šeškor, meškor*... (см.: Lietuvių tautosaka. Penktas tomas. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968, № 9497: 967) и другие, еще более вырожденные. Вообще следует подчеркнуть стремление к организации по числовому принципу не только считалок, но и ряда типов загадок (ср.: *Один — двоих, двое — шестерых, а шестеро — двенадцать. Афанасьев*, III: 50, № 322), особенно загадок о годе, речений, проклятий, неприличных выражений и т. д. Ср.: *J. R. Kreuger*. Turco-Mongolian Curses and Obscenities // JAF, vol. 77, 1964: 78—79 (сочетание числовой последовательности со словами — эхо к ключевому слову фразы).

[122] См.: Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1958, № 4940, 4948, 4954 (с. 147) и т. п.

[123] Там же, № 4939 (с. 146). — Близкая бирманская загадка описывает год как дом из 12 комнат, в каждой из которых может спать по 30 человек; в каждой комнате открыто по 4 двери. См.: *Maung Than Sein, A. Dundes*. Twenty-three Riddles from Central Burma // Journal of American Folklore, vol. 77, 1964: 69—75. Полный обзор загадок о годе см.: *A. Taylor*. English Riddles from Oral Tradition. Berkeley — Los Angeles, 1951: 412—420; *Idem*. A Bibliography of Riddles. Helsinki, 1939.

[124] Там же, № 4941 (с. 147). Впрочем, в случаях, когда известен окказиональный контекст, могут реконструироваться исключительно числовые загадки. Ср. в сказке из собрания Афанасьева (III, № 322): *Вздумал добрый молодец, как от единого стакана две лошади пали, от двух лошадей шесть ворон подохли, от шести ворон двенадцать разбойников померли, и стал задавать загадку: «Один двоих, двое шестерых, а шестеро двенадцать!»*

[125] См.: Александрийская поэзия. М., 1972: 344, 419.

[126] См. *Aristot*. Metaphys. A5, 985 b 23: «...οἱ χαλούμενοι Πυθαγορεῖοι τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόχουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι... ἐπεὶ δὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δ'ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον εἶναι, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν...» (среди пифагорейских противопоставлений ср. такие, как: предел /πέρας/ — беспредельное /ἄπειρον/, нечетное /περιττόν/ — четное /ἄρτιον/, один /ἕν/ — множество /πλῆθος/, квадратное /τετράγωνον, т. е. четырехугольное/ — продолговатое /ἑτερόμηχες, т. е. 'разностороннее', 'неквадратное'/, там же). Ср. также: *Aristot*. Metaphys. M.8, 1083 b 8: «ὁ δὲ τῶν Πυθαγορείων τρόπος τῇ μὲν ἐλάττους ἔχει δυσχερείας τῶν πρότερον εἰρημένων, τῇ δὲ ἰδίας ἑτέρας. τὸ μὲν γὰρ μὴ χωριστὸν ποιεῖν τὸν ἀριθμὸν ἀφαιρεῖται πολλὰ τῶν ἀδυνάτων· τὸ δὲ τὰ σώματα ἐξ ἀριθμῶν εἶναι συγχείμενα, καὶ τὸν ἀριθμὸν τοῦτον εἶναι μαθηματιχόν, ἀδυνατόν ἐστιν...» и др. Ср. свидетельства Секста Эмпирика о том, что для пифагорейцев «началом же универсальной субстанции явилось число. Поэтому и разум в качестве судьи всего, будучи причастным его могуществу, сам может быть назван числом» (и там же приводящуюся поговорку пифагорейцев «...числу же все подобно» (*Секст Эмпирик*. Соч. в 2 т., т. 1. М., 1975: 78), а также божественную нумерологию Прокла. В этой же связи, конечно, нельзя обойти упоминанием и плотинов-

ское учение о числе, составляющее, однако, совершенно особую тему, которая здесь не может быть рассмотрена. Ср. исследования А. Ф. Лосева о диалектике числа у Плотина.

[127] См.: *K. E. Gilbert, H. Kühn*. A History of Esthetics. London, 1939.

[128] См.: *F. Scarfe*. The Art of Paul Valéry. London, 1954: 51.

[129] Ср.:

> Бездонного предчувственного смысла
> И благодатной мудрости полны,
> Как имена вторые — нам даны
> Божественные числа.

[130] См. об этом: *N. A. Nilsson* // Orbis Scriptus. Festschrift D. Tschiževskij. München, 1966: 576.

[131] Ср. в связи с неспособностью Райского («Обрыв» Гончарова) овладеть абстрактным символизмом алгебры: «У него в голове было царство цифр в образах... Он придумал им какие-то свои знаки или физиономии, по которым они становились в ряды, слагались, множились и делились; все фигуры рисовались то знакомыми людьми, то походили на разных животных». Весьма сходное отношение к числам в виде исключения отмечается и в современной научной литературе о структуре восприятия и памяти (см.: *А. Р. Лурия*. Маленькая книжка о большой памяти. М., 1968: 18: для описываемого здесь пациента 1 — острое число, что-то законченное, твердое, 2 — более плоское, четырехугольное, беловатое, чуть серое, 3 — отрезок заостренный и вращается, 4 — опять квадратное, тупое, похожее на 2, но более значительное и толстое... 5 — полная законченность в виде конуса, башни, фундаментальное, 6 — это первая цифра после 5, беловатая, 8 — невинное, голубовато-молочное, похожее на известь). Более того, сама современная математика (во всяком случае в некоторых ее направлениях и/или интерпретациях) как будто обнаруживает известные основания для некоей реальной семантизации чисел (не сводящейся непосредственно к их иерархии в натуральном ряду).

[132] Подробнее см.: *В. Н. Топоров*. О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления («Преступление и наказание») // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague—Paris, 1973.

[133] Ср.: «Целые *семь* лет... *семь* лет крепился; ...во все наши *семь* лет...; *Семь* лет из деревни не выезжал...; все *семь* лет, каждую неделю сам заводил; *семь* лет прожил в деревне; после *семи-то* лет так и набросился...» — Можно указать и другой пример безблагодатного семилетия: «Варенц *семь* лет с мужем прожила, двух детей бросила, разом отрезала... “я сознала, что с вами не могу быть счастлива”».

[134] Из других случаев ср.: «Приснилось ему детство... Он лет *семи*...; *семь* детей “библейского” Капернаумова; *семилетний* голосок; там *семилетний* развратен (о детях); и даже по *семи* берет (процентов); *седьмую* сотню сосчитал (о деньгах); а сама в *семь* часов поднялась... Поднялись они часов с *семи*...; часу в *седьмом*... подходил; часов этак в *семь*; дней шесть-*семь* назад убивалась» и т. п.

1980

К РЕКОНСТРУКЦИИ «ЗАГАДОЧНОГО» ПРОТОТЕКСТА (О ЯЗЫКЕ ЗАГАДКИ)

Ознакомление с полным корпусом загадок в ряде мифопоэтических традиций (в том числе и наиболее архаичных) приводит к определенным выводам о том первоначальном локусе, в котором возникла загадка как некое новое культурно-языковое явление, отражающее новый этап во взаимоотношениях человека и мира, новые формы ментальности, соответственно — новые способы познания и освоения мира, и, следовательно, о том, чем была «первозагадка». Пишущий эти строки не раз обращался к этой теме, и здесь достаточно лишь напомнить основные исходные предпосылки формирования загадки в ее, так сказать, «дофольклорном» периоде, когда статус загадки определялся исключительно или по преимуществу религиозно-ритуальными данностями и стоящими за ними непосредственными потребностями («needs»), которые составляли основное содержание бытия «мифопоэтического» человека, как оно осознавалось в опытах ранней рефлексии над смыслом бытия.

Исходная ситуация, являющаяся локусом «первозагадки», может быть суммирована приблизительно следующим образом: 1) наличие в качестве исходного некоего «порогового» состояния и основной задачи — преодоления его (мир распался в Хаосе, из которого должен быть интегрирован новый Космос); 2) соотнесение данных конкретных условий с теми, что были в ситуации «первотворения», а жреца, совершающего в отмеченной пространственно-временно́й точке (в «центре», на стыке Старого и Нового года) ритуал восстановления новой «космической» структуры, с демиургом, который создал мир «в первый раз», задав тем самым прецедент и способ решения задачи; 3) произнесение некоего ритуального текста, в котором содержатся отождествления космологических элементов, подлежащих восстановлению и интеграции, с разъятыми членами тела жертвы (человек, конь и т. п.); 4) при-

сутствие в этом тексте как основной его части серии загадок об элементах Космоса или обобщенном их образе, символизирующем идею «творящего» центра (мировое древо и его алловарианты), в порядке возникновения этих элементов и, значит, их «космологической» значимости, во-первых, и ответов на эти загадки, даваемых другим жрецом, во-вторых (каждый правильный ответ как бы восстанавливает лакуну в космической организации и верифицирует подлинность нового состояния); 5) завершение ритуала обращением к основному синтетическому символу вновь интегрированной Вселенной, которое означает выполнение задачи, стоявшей перед участниками ритуала.

С точки зрения целей, преследуемых в этой заметке, наиболее существенно, что исходный локус загадки представляет собою некий т е к с т, понимаемый как целое, что структура этого текста определяется повторением вопросо-ответных актов, т. е. серией загадок-отгадок, связывающих «подъязыковую» денотатную сферу с «надъязыковой» сферой высоких смыслов и ценностей, что, наконец, отдельная загадка не более чем отпавший от сакрального целого тела его профанизированный член (действительно, известно немало традиций, где сохраняется связь загадок с определенными пространственно-временны́ми условиями, с ритуалом, с реальным функционированием их именно как целого корпуса, организованного в соответствии с этапами творения и его сферами).

Этот контекст объясняет актуальность самого понятия «загадочного» прототекста и важность задачи реконструкции его, в идеальном случае доводимой до я з ы к о в о г о уровня [нужно заметить, что применительно к этой проблеме целесообразно различение двух я з ы к о в — языка-объекта в его конкретной форме (чисто лингвистический аспект реконструкции) и некоего специфически «загадочного» метаязыка (семиотический аспект) как элемента определенного класса текстов; лингвистическая реконструкция составляет более сложную задачу, но и в этой области возможны довольно надежные реконструкции на разных языковых уровнях, экспликация которых потребовала бы, однако, более пространных рассуждений]. Некоторые возможные направления в реконструкции «загадочного» прототекста очень выборочно указываются ниже. Речь пойдет о корпусе русских загадок, о котором можно с достаточной надежностью судить по материалам, подготовленным В. В. Митрофановой в книге «Загадки», Л., 1968 (при цитации указывается порядковый номер загадки). Однако само расположение материала (тематических кругов) нельзя признать вполне корректным. В самом общем виде «загадочный» прототекст организуется по нисходящему принципу, обнаруживающему тесную связь с космогонической подосновой: н е б о, небесные светила и явления; в р е м я; с т и х и и — вода, огонь, земля; з е м л я — ландшафт, растения, животные; ч е л о в е к — родство, семья, жилище; в е щ и — посу-

да, утварь, инструменты, одежда, пища и т. п.; духовная культура — мысль, слово, религия, загадка (загадки о загадке как опыт метарефлексии). Достаточно подробные записи загадок именно как целого текста порознь вскрывают многие значительные фрагменты этого целого и лежащие в их основе принципы организации. Поэтому есть основания говорить о целом этого текста как о некоей вполне конкретной реальности, отсылающей как за свои пределы, вне текста, так и внутрь и вглубь его, к тайнам языка этого текста, разгадка которых выявляет специфику его языковой структуры. «Внешняя» проекция этого текста позволяет уяснить связь его с ритуалом, существенной частью которого как раз и является это загадывание-отгадывание, и, следовательно, самое функцию этой процедуры, ее прагматику. «Внутренняя» же проекция, напротив, акцентирует внимание на самом тексте как таковом, на его структуре и, значит, вплотную подводит исследователя к проблеме реконструкции, поскольку именно in statu nascendi наиболее четко обнаруживается специфика структуры и реализуемые с ее помощью смыслы. Именно о «внутренней» стороне текста и пойдет здесь речь.

Сразу же следует подчеркнуть, что «загадочный» текст (во всяком случае в русской фольклорной традиции) выступает как особый класс текстов с отчетливо выраженной «формальной» спецификой. Наиболее фундаментальной чертой этого текста нужно считать его вопросо-ответный характер, задающий двойное членение этого текста на «вопросную» и «ответную» структуры. Несмотря на то, что в эксплицированной форме (Что, Чего, Кто, Какой, Который, Когда... и т. п. в начале загадки) вопрос характеризует лишь относительно небольшую часть загадок, именно он составляет основу, больше того, conditio sine qua non загадки, и в известном отношении он важнее ответа. Вопрос в большинстве случаев не выражен формально, но он по сути дела жестко детерминирует появление «ответной» части структуры, принудительно вызывает ее, и последняя как бы верифицирует тот факт, что формально нейтральная «повествовательная» структура в основе своей образует вопрос. Поэтому в известном отношении вопрос важнее ответа, а «вопрошатель» мудрее «ответчика-угадчика»: ему нужен не сам ответ, который он знает, но то, чтобы ответчик самостоятельно нашел этот ответ, выдержал испытание и тем самым включился бы в подлинный диалог о высших сакральных сущностях. Характерно, что «вопрошатель» нередко готов признать «правильность» ответа даже в том случае, когда он сам, загадывая, имел в виду иной ответ: для него важно лишь то, чтобы этот «неожиданный» ответ формально соответствовал вопросу по всем содержащимся в нем диагностически существенным критериям (ситуация, когда «ответчик-угадчик» оказывается «мудрее», чем «вопрошатель», ср. два особых типа загадок: первый — когда один и тот же вопрос имеет два и более разных ответа, при-

знающихся равно «правильными» [ср. *Без рук, без ног... — Змея, Рыба, Ветер, Месяц, Вода, Река, Часы* и т. п.], но по замыслу «вопрошателя» предполагает один определенный ответ; в т о р о й — когда со стороны «вопрошателя» идет сознательно запланированная игра в двусмысленность и предполагается «обман», опровержение, казалось бы, наиболее очевидного ответа [ср. класс загадок, как бы автоматически имплицирующих некий «неприличный» ответ, но имеющих и неожиданное «приличное» решение]). Во всяком случае умение ставить вопрос в загадке, т. е. способность нетривиально, но безусловно корректно описать загадываемый предмет, есть знак-свидетельство понимания сути ситуации и умения операционно представить искомое именно как п р о б л е м у, т. е. как некую ментальную конструкцию, предполагающую принципиальную возможность ее решения.

Суть решения этой проблемы состоит не только и не столько в отгадке загадываемого объекта (строго говоря, такая отгадка не более чем средство для достижения чего-то более важного), сколько в обучении самому «языку» загадки, его правилам — как явным, так и тайным, способам пользования им и умению обнаруживать высшие смыслы, этим «языком» разыгрываемые (нет необходимости говорить особо о том, что в процессе вопросо-ответной процедуры проверяется наличие контакта между «вопрошателем» и «ответчиком», уровень «внимательности» сторон и смысловая идентичность посылаемого и принимаемого сообщения; ср. роль «фатической» функции в загадке). Все это именно и превращает с л о в о отгадки в д е л о, а всю процедуру в подлинное творчество, вновь и вновь организующее мир и, следовательно, причастное к «первому» творению Космоса и продолжающее его каждый раз, когда мир и коллектив переживают кризисное состояние и нуждаются в выходе из него, в с - п а с - е н и и от обступающей их универсальной о - п а с - н о с т и. Познание «языка» загадки и овладение способами его использования, будучи сугубо «языковыми» операциями, в то же время позволяют выйти за пределы «языка» — овладеть логикой мира и, более того, самим миром: спасти его и пасти-опасать, т. е. сохранять, воскормлять, контролировать (ср. болг. *храня* при ст.-слав. **хранити**, из праслав. **xorniti*).

Со спецификой «языка», ее структуры и ее телеологической доминанты непосредственно связан и тайный нерв загадки — некое внутреннее движение, обнаруживающееся в установке на углубленно-интенсивное решение проблемы, на поиск сокровенного, лежащего не вне загадки, а в н е й с а м о й, более того, в ее «языке», в слове, которое и есть тот к л ю ч, который отмыкает дверь, ведущую из знакового пространства в широкое внеязыковое пространство предметного мира, «нестроения» в котором, собственно говоря, и заставляют человека обращаться к актуализации «загадочного» текста. Если главную особенность «языка» загадки обозначить одним словом, то им

будет — метафоричность. Всякая метафора в известном смысле, на чисто логическом уровне, образует тавтологию, которая направляет в порочный круг беспросветного тождества, вечного повторения одного и того же, и в таком случае метафора (а отчасти и сам «язык») — тупик, западня, приговоренность к бессмыслице, запирающей человека в безнадежности. Но мифопоэтическое сознание живет не по принципу *Что в лоб, что по лбу*, т. е., что сказать *так*, что *этак* — всё одно. Для него ясно, что «язык» не только описывает-отражает нечто наличное и уже известное. Напротив, главное в нем то, что он может и должен «разыгрывать», творить новое, неизвестное и даже доселе не бывшее. И если это так, то каждый новый акт «языка», каждый новый способ выражения вызывает к жизни новую сущность, т. е. «язык» выступает как демиург, который телегу (*vehicle*) ставит впереди лошади, знак-означающее (*vehicle*) впереди означаемого, и именно благодаря этому создает ту парадоксальную, здравый смысл разрушающую ситуацию, в которой только и может быть найден столь же парадоксальный, но представляющийся единственно возможным путь к решению задачи — к спасению. В этом смысле двойственная структура загадки, о чем говорилось выше, отражает двойственную природу всякого метафоризма как следствие конфликта двух принципов — подобия и различия, покоя и движения, старого и нового, застойно-инерционного и творческого — и приглашает участника вопросо-ответной процедуры, лежащей в основе загадки, к предельной внимательности, к прислушиванию к «сотым интонациям», к поискам смысла всегда и везде.

Чем же заманивает «загадочный» текст того, кто может его востребовать (или наоборот?), в свои «языковые» бездны? Говоря в общем, — своим «языком», конкретнее — особенностями распределения некиих стандартных элементов «языка» и наличием и/или презумпцией наличия «криптограмматического», точнее (особенно применительно к архаичному состоянию), «криптолалического» уровня, иначе говоря, установкой на присутствие в «загадочном» тексте, причем в «загадывающей» (вопросительной) части, некоего действительно загадочного элемента, относительно которого до поры неизвестно, ни где он конкретно находится, ни каков его состав, ни, наконец, каков скрытый смысл его или, правильнее, к какому ключевому смыслу он отсылает. Эта видимая и/или слышимая часть «семантического» спектра может остаться и не опознанной «отгадчиком» при том, что сама загадка в конце концов разгадывается (ситуация шахматиста, выигрывающего позицию не самым корректным, кратким или эффектным способом). Первая особенность (распределение элементов) относится к числу явных и потому более элементарных знаков, организующих весь «загадочный» текст или достаточно значительную его часть, но характеризующихся обратно пропорциональным соотношением экстенсивности организуемого ими текста и напряженно-

стью смысловой конструкции. Вторая особенность (элементы «криптограмматического» уровня), напротив, хотя и видима и/или слышима, но поначалу не замечаема именно как «особенность» и уж никак не элементарна, но сложна и, можно сказать, эзотерична, т. е. характеризуется признаками внутренности, тайности и предполагает особый статус «посвященности» тех, кто способен к открытию подобных элементов и их глубинному истолкованию.

Наиболее представительными и регулярными формами проявления распределения определенных элементов в «языке» текста загадки (первая особенность) нужно считать совокупность относительно часто повторяющихся элементов. Речь идет о совокупности явлений, объединяемых понятием повтора. Ритм (как определенная схема распределения ударений, в той или иной степени приближающаяся к канонической) и рифма (как способ композиционной, звуковой, а иногда и грамматической и семантической организации «загадочного» текста) занимают здесь особое место, но было бы ошибочным и пренебрежение повторами на всех других «языковых» уровнях. Ср. на звуковом уровне: *Взойдет Е**гор** на бу**гор** — выше леса, выше **гор**...* (160: *гор*); *Голуб**ó**е п**ó**ле серебр**ó**м усыпано* (10: *ó*); ***М**ати **М**ария по **мó**рю ходила, **мó**ре затворяла...* (199: *м*, *ó*); ***М**ал **м**алечек за**м**остил **м**осточек...* (349: *м*); ***П**ечь-**пер**е**п**ечь, полна **п**ечь **пир**огов* (59: *п*, *пер-/пир-*); *...ни поп**áм**, ни дьяк**áм**, ни н**áм** дурак**áм*** (29: *áм*); *Сидит б**á**ба на л**á**вке, счит**á**ет бул**á**вки и ник**á**к...* (20: *á*); *С**ит**о, б**ит**о, золотом об**ит**о* (9: *ит*); ***Х**одит **Хá**м по л**á**вке в **хá**мовой руб**á**шке...* (66: *х*, *á*); *Поле не м**é**ряно, с**é**мя не с**é**яно* (69: *é*); *Белогол**óвая** к**орóва** в подв**орó**тню см**ó**трит* (77: *ó*, *оро́*); ***Пóлное** кор**ы́**то огурц**ó**в нам**ы́**то* (15: *ó*, *ы́*); *По н**é**бу хож**ý**, на з**é**млю гляж**ý*** (163: *é*, *ý*) и т. п., не говоря уж о более изощренных структурах; — на морфологическом и синтаксическом уровнях повторы не только более обильны, но и более очевидны, причем, как правило, они сочетаются со звуковыми и/или лексическими повторами типа *Постáвлю квáсу кадýшку, положý хлéба краю́шку* (56: *á — ý*; Vb. 1 Sg. Praes. & Gen. Sg. & Acc. Sg.; Praed. & {Gen. part. & Obj. dir.}); *Идет лéсом — не трéснет, идет плéсом — не плéснет* (89); *Бежáть, бежáть — не добежáть, летéть, летéть— не долетéть* (1); *Метý, метý — не вы́мету, гоню́, гоню́ — не вы́гоню* (468); *Течéт, течéт — не вы́течет, бежи́т, бежи́т — не вы́бежит* (469); *Четы́ре-ста ходáста, двá-ста мотáста, пя́тый-ста ходáста* (1053); *Четы́ре четы́рки, двé растопы́рки, оди́н вертóк, двé ю́хторки* (1191) и т. п.

Столь высокая степень организации «загадочного» текста на разных (на всех без исключения) языковых уровнях ни в коем случае не может быть признана случайной. Более того, примеры свидетельствуют, что есть все основания в отношении огромного количества загадок говорить о «гипер-организации», причем она часто носит весьма сложный и изощренный характер,

предполагающий как значительную долю участия в конструировании текста «сознательного» начала, так и долгий отбор вариантов и версий по нескольким критериям, основная часть которых, несомненно, осознавалась и, более того, была предметом «поэтической» рефлексии. Уже на этой стадии можно говорить о такой степени организации текста и таком характере ее, которые предполагают стихотворно-поэтическую природу «загадочного» текста, поскольку и «регулярность» стихового текста и уровень его «орнаментальности» (в частности, и в более архаичных мифопоэтических текстах, и в более поздних собственно фольклорных), как правило, несравненно выше соответствующих критериев в прозаических текстах сходного назначения, по крайней мере, применительно к тому периоду, когда русские загадки приняли ту форму, которая известна нам по классическим их публикациям. Если это верно, то сама «стиховая» природа текста загадок (по крайней мере, в их архаичном ядре) делает очень вероятным предположение о сакральности этого класса текстов и об их использовании в ритуалах.

Ритмические схемы, нередко высокой степени регулярности, как и высокий процент рифмических и рифмоидных повторов, выступающих как важный принцип организации «загадочного» текста, ставят точку над *i* в вопросе о стиховой природе ядра этого текста, что, кстати, подтверждается и типологическими свидетельствами, относящимися к подобным архаичным собраниям загадок (ср. так называемые *brahmodya* в ведийской традиции). Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что в русской традиции «стиховой» (ритмо-рифменный) принцип организации лучше всего представлен в «пространственно-временнóм» цикле загадок, сохраняющем и в других отношениях многие черты связи с архаичными космогоническими описаниями. Небо-Земля и Время образуют основу этого цикла загадок, и дальнейшие примеры за редким исключением относятся к указанному кругу текстов.

Обилие рифмованных загадок само по себе позволяет предположить, что «загадочный» стих представляет собой разновидность говорной тоники, поскольку рифма образует характерную черту именно этого стиха в отличие от песенного и эпического («речитативного»). Некоторые примеры рифм в загадках уместно здесь напомнить. Ср.: *Выгляну в окóшко: стоит репы лукóшко* (17, ср. ту же рифму — 66, 67, 106 и др.); *Белая кóшка лезет в окóшко* (182); *Вся дорóжка осыпана горóшком* (24, ср. 25; 26: *рогóжка — горóшку*, ср. 56; 30: *горóх — дорóг*); *Как за нашим за дворóм висит ватрушка с творогóм* (98); *Ходе царь по гóроду, пое во всю гóлову* (995, ср. 996); *Загáдка, зáгадка, в брюхе я́годка* (917, ср.: *...ни царь, ни цари́ца, ни красна деви́ца, ни бела ры́бица*); *Шел я ми́мо, видел ди́во* (105); *Сани сáненны, оглобли кáменны* (282); *Сперва блéск, за блéском трéск, за треском плéск* (295) и т. п., не говоря о еще более многочисленных «грамматических» рифмах,

особенно глагольных и причастных. В целом контекст, в котором рифмы образуют ядро, существенно шире — от примеров типа *Вишнева сорочка на грядке висит* (19) до *...ни пи́ром, ни ми́ром...* (51). Разумеется, на праславянском уровне загадка не имела рифмы, и в этом отношении она не отличалась от песенного и эпического стиха. Более того, если полагаться на типологические свидетельства единства системы стихосложения во всех разновидностях стиха в данной традиции, приходится согласиться с мнением, согласно которому и говорной стих загадок в праславянском был силлабическим.

В ходе эволюции стиха там, где существовала опора на традицию напева (прежде всего в песенном стихе, но отчасти и в эпическом), силлабический принцип сохранялся. «В говорном (стихе. — *В. Т.*) напева не было, — пишет современный исследователь, — [...] первоначальный общеславянский говорной стих погиб всюду. На его месте остался вакуум — в этот вакуум и вторглась народная риторическая проза с параллелизмом и рифмами. А позднее, когда эта рифмованная проза стала выдерживать рифму не спорадически, а систематически, сделала ее не орнаментальным, а структурным приемом, становится возможным говорить уже о рифмованном тоническом стихе. Таким образом, говорная тоника не наследие общеславянского стиха, а позднейшее явление, развившееся в отдельных языках не раньше XIII в.» (М. Л. Гаспаров). Это весьма правдоподобное, хотя и гипотетическое, мнение должно быть непременно учтено при всех попытках реконструкции конкретной формы «загадочного» стихового текста как на раннеславянском, так и тем более на праславянском горизонте. Также нельзя пройти мимо и тех сложностей, которые связаны с трансформацией стиха в результате падения редуцированных. Обе эти причины делают реальную реконструкцию «загадочного» стиха весьма условной, но все-таки определенные гипотезы в этой области возможны, и в ряде случаев они заслуживают внимания. В частности, это должно иметь место в тех случаях, когда помимо ломки старой стиховой конструкции в той или иной мере с о х р а н я ю т с я следы старых навыков, которые способствуют поддержанию некоей инерции давней традиции и поддержанию своего рода баланса между старой и новой моделями стиха.

В связи с «загадочным» стихом в русской традиции, между прочим, обращают на себя внимание три особенности, иногда характеризующие именно те тексты, которые и по другим признакам представляются возможными отражениями некиих праславянских прототипов. Прежде всего речь идет о весьма частой встречаемости д а к т и л и ч е с к и х окончаний во фрагментах загадок, которые могут пониматься как стих. Несколько примеров разных типов — *Два стоят, два ходят и два мину́ются* (4); *Голубое поле серебром усы́пано* (10); *Синие потоло́чины, золотыми гвоздями приколо́чены* (13); *Рассыпался горох по всей Москве, по всей Во́логде* (32); *...И царь, и царица, и крас-*

ная девица, и добрый мо́лодец (38); *Рассы́палось зо́лото по чёрному ба́рхату* (42); *Шла девица из Пи́тера, несла кувшин би́сера* (45); *У нашего Романа бога́того | Много скота рога́того* (73, ср. 75); *Что у нас выше леса стоя́чего, выше облака ходя́чего, краше ме́лких звезд?* (124); *...по платку ката́ется, людям усмеха́ется* (138); *Выходили двенадцать мо́лодцов, выносили пятьдесят два со́кола...* (4943) и т. п. Другая особенность состоит в наличии надежных примеров хореического характера (ср.: *Шёл я ми́мо, ви́дел ди́во* /105/; *Два́ бы́ка́ боду́тся..., си́то, ви́то...* /6/; *Ме́сяц ви́дел, со́лнце зня́ло* /51/; *Кри́нка ма́сла в не́бе ввя́зла* /167/; *...Све́кор ви́дел, де́верь по́днял* /200/ и т. п.). Наконец, третья особенность связана с количеством слогов в стихе и цезурой в нем, в частности с ее местом. Во всех этих пунктах обнаруживаются схождения между «загадочным» стихом, особенно в его реконструированных вариантах, и эпическим стихом типа русских былин. При всей неясности отдельных деталей вырисовывается перспектива определенной связи ряда типов «загадочного» стиха с эпическим стихом, схемы которого, видимо, вступали в соперничество со схемами говорного стиха, что и отражается в ряде примеров из круга «загадочных» текстов.

Эта предполагаемая частичная производность стиха загадок от эпического стиха (или, может быть, точнее, их общая родословная в части случаев) представляется весьма важным и, возможно, ключевым моментом при восстановлении генезиса «протозагадки» и исследовании ранних этапов ее развития, о многих деталях которого можно с достаточным основанием судить по текстам русских загадок. Дело в том, что и на материале других фактов, относящихся к загадке, удается наметить несомненные связи с топикой, образностью (иногда вплоть до уровня формул), мотивами, которые характерны исключительно или прежде всего для эпических текстов архаической эпохи. В этом отношении в корпусе загадок особый интерес представляют тексты, в которых отражается образ мирового дерева и его вариантов — дерево, дуб, куст, столб, брус, колода, мост, дорога, гора (иногда — город, дом и т. п.); связанные с ним животные — птицы (орел, сокол, вороны, гуси, лебеди, петух, сороки, синицы и др.), копытные (корова, бык, вол, конь), хтонические животные (змея, черви, муравьи, насекомые); атрибуты символического значения (вершина дерева, ветви, гнездо, корни, камень; солнце, месяц, звезды и т. п.); пространственно-временны́е индексы (небо, земля, центр-середина, возвышенное место; год, времена года, месяцы, недели, сутки, день, ночь); цветовая символика (белый, черный, золотой, красный, зеленый); числовая символика (один, два, три, четыре, семь, двенадцать, тридцать, триста шестьдесят /пять/); предикаты «космогонического» характера (стоять, лежать, вырастать, рождаться, соединять, распространяться, тянуться, висеть, нести на себе, держать, поддерживать и т. п.), ср. также известный образ *arbor inversa*

(*Что вверх корнем растет?* /501/; *Что растет вверх комлем?* /502/; *Что вниз вершиной растет?* /504/ и др.), находящий прямые аналогии в Ведах, Упанишадах и других древних текстах.

Другая «эпическая» тема русских загадок — «основной миф» о Громовержце, преследующем своих врагов (Бог, орел, тур, молния, гром, туча, ветер, дождь, огонь, вода, стрела /огневая/, камень, верх-низ, женский образ, как-то связанный с Громовержцем, и т. п.), ср. 209—301. Еще один «эпический» мотив русских загадок — путь, его начало, чреватость его событиями (ср. загадки о пути-дороге, часто начинающиеся с *Шел*, *идет*, *едет*... или *Пришел*, *приехал*... и т. п.). Здесь нет возможности перечислять общую эпосу и загадкам образность, доводимую иногда до уровня слов (ср. *Без рук*, *без ног*...; *Двое стоячих*, *двое ходячих*...; *День — белая корова* /*белый бык*/, *ночь — черная корова*... и т. п.), а в отдельных случаях до сходных конкретных форм, ключевых в репертуаре индоевропейских поэтических формул.

Наконец, особенно важным аргументом в развиваемой здесь теме нужно признать «загадочный» эпос «Голубиную Книгу» («Стих о Голубиной Книге»), которая совмещает в себе три ключевых признака — эпический жанр, длинную серию связанных друг с другом загадок, составляющих ядро этого эпического типа, и, наконец, стихотворную «эпическую» форму (автор имел уже не раз случай подробнее писать об этом замечательном и в русской традиции уникальном тексте, самым непосредственным образом перекликающемся с космологическими по своей проблематике ведийскими загадками *brahmodya*). И «Стих о Голубиной книге» и *brahmodya* — тексты о «началах», о сакральном составе мира, о порядке его возникновения и становления и, естественно, претендуют на полноту картины, каждый элемент которой подлежит обозначению-именованию, как и в загадке, где отгадка одновременно обозначает и как бы извлечение вещи из небытия и наречение ее именем как знаком сущего. Мифопоэтический номинализм ставит имя впереди того, что этим именем нарекается, и потому в ритуалах именно поиск имени, его отгадывание, его феноменализация играют столь значительную роль. Исследование анаграмм, начатое Соссюром и опубликованное в своих фрагментах десятилетия спустя, позволило осознать эту роль имени прежде всего в эпических и гимновых текстах, и вскрыть самое технику тайного кодирования ключевых имен сакрального характера, подлежащих открытию, и с помощью знания этой техники «открыть» утаенное имя. Само «открытие» имени — акт творения, и поэтому в отгадывании имен нельзя видеть ни род развлечения, ни некое интеллектуальное упражнение, эвристическую «гимнастику», начинающуюся с чистого листа. Искать анаграмму просто так, сугубо эмпирически, вне определенной большой идеи и вне некоего ключевого принципа, опираясь исключительно на факт наибольшего звукового подобия крипто-

граммы и некиих фрагментов предлежащего текста, бессмысленно. Этот «бессмысленный» поиск анаграмм означает отдачу на милость случая как такового и сведéние анаграммы к кунштюку, тогда как она на самом деле обращена к содержанию, к смыслу — она его сумма, итог, его высшая точка цветения. Но это содержание и этот смысл выражаются не словарно или грамматически институализированными языковыми формами, имеющими обязательное значение для всех членов данного языкового коллектива, а как бы случайно выбранными точками текста в его буквенно-звуковой трактовке. Иначе говоря, верх (квинтэссенция) смысла соотносится с низом формы, с предельно внешними и случайными ее элементами. Но весь смысл и эстетическая ценность анаграммы как раз в том, что она, подобно электрической искре, пробивает эту пустоту между предельно разведенными друг от друга содержанием и формой, освещает своим светом это до того темное пространство и позволяет возродить к смыслу, осмыслить и те элементы, которые считались лежащими ниже границы, откуда начинается сфера смысла, содержания. Анаграмма ищет и формирует-индуцирует смысл там, где он отсутствует и вообще не предусмотрен структурой языка в его профаническом секуляризованном аспекте. Именно в силу этих особенностей об анаграмме можно говорить как о категории, апеллирующей к содержанию прежде всего (в свою очередь, содержание в его особо уникальных сгущениях, при резком возрастании смыслового напряжения, порождающего новые энергии, может указывать на возможность нахождения анаграмм).

Присутствие анаграмм в загадках (причем в очень большом количестве) имеет и более специальное объяснение, чем появление их в гимновых и эпических текстах: нельзя упускать из виду, что анаграмма — важнейшее и наиболее изощренное средство проверки связи между означаемым и означающим (если говорить о внутритекстовых отношениях) и между текстом и достойным его, т. е. понимающим его вполне, читателем или слушателем, выступающим как дешифровщик криптограмматического уровня текста (если говорить о прагматическом аспекте семиотического исследования текста). В обоих случаях речь идет о таком примере метаязыковой функции, когда делается установка на отбор наиболее «кодо(во)проницательного» пользователя текста, способного решить задачу соотнесения формы и содержания в наиболее сложных случаях взаимоотношений. Поскольку об анаграмме в загадках писалось особо, здесь достаточно ограничиться несколькими из сотен примеров: *Стоит* ***пендра***, *на* ***пендре*** *леший* ***дендра*** *и говорит* ***кендре***... (Ответ: *На* ***печи*** *лежит* ***дед*** *и говорит* ***кошке***...); — *В поле* ***го-го-го***, *а в лесах* ***ги-ги-ги*** (***Горох*** *и* ***грибы***); *То блин, то* ***полблина***... (***Луна***); — *Что в избе* ***гадко***? (***Кадка***); — *Что в избе* ***бодрó***? (***Ведро***); — *Что в избе за* ***копоть***? (***Лопоть***); — *Сам с* ***локоток***, *а борода с веник*? (***Молоток***); — *Что не* ***корыстно***? (***Ко-***

ромысло); — *Что в избе* ***Фрол****?* (***Стол***); — ***Двину, подвину*** *по белому Трофиму?..* (***Задвижка***); — ***Туша****, у ней* ***уши****, а головы нет?* (***Ушат***); — *За* ***леском, леском*** *воет баба* ***голоском****?* (Косу точат, собств.— ***ляск/лязг*** косы);— *Стоит* ***сноха****, ноги развела?..* (***Соха***); — *Что в* ***стену*** *не вобьешь?* (***Тень***); — ***Пан Панович пал*** *на воду?* (Листья, точнее — паденье листьев); — *Лежит Дороня, никто не* ***хоронит****? ..* (***Дорога***); — ***Футка*** *да* ***фатка****,* ***футунди****,* ***футундак*** *да две* ***футеницы****?* (***Шапка****,* ***шуба****,* ***зипун****,* ***кушак****,* ***рукавицы****,* видимо, *Шубка, шапка...*) и т. п. Ранее было обращено внимание и на контролирующую роль анаграмматического слоя, когда на основании анализа удается восстановить аутентичную форму ответа на загадку, отличающуюся от приблизительной, содержащейся в записях. См. специально об анаграмме ниже.

При реконструкциях общего вида определенных типов загадок подобная контролирующая роль принадлежит, с одной стороны, вариантам «загадочных» текстов того же класса и, с другой стороны, коррективам «реконструктора», исходящим из заполнения лакун и/или исправлений-«эмендаций», восстанавливающих некое «идеальное» состояние или, по крайней мере, устраняющих некоторые очевидные несоответствия. Речь идет примерно о таких конъектурах (они отмечены в квадратных скобках), как-то: *Стои́т* ***до́м*** *в двена́дцать* ***око́н****, / В ка́ждом окне́ по четы́ре* ***деви́цы*** [*В ка́ждой* ***оконни́це***] / *У ка́ждой деви́цы по се́мь верете́н, / У ка́ждого* ***веретена́*** *ра́зное и́мя* [*ра́зные* ***имена́***] (4939) или же загадка 4947 — *Стои́т ду́б, на дубу́ двена́дцать гнёзд, на ка́ждом гнезде́ по четы́ре сини́цы, у ка́ждой сини́цы по четы́рнадцать яи́ц, се́мь бе́леньких да се́мь чёрненьких* — при учете других загадок, отвечающих этой формуле, и при легкой корректировке, не меняющей смысла текста (разумеется, приводимые корректировки в данном случае играют роль примера, указывающего направление эмендации, и не претендуют на доказательность), могла бы принять несколько иной, более «сбалансированный» вид: *Стои́т дуб* [*до* ***небе́с****,* ср. 4948] / *На дубу* [*на нем*] *двена́дцать* ***гнёзд*** / [*В*] *каждом* [***гнезди́чке****,* ср. 4951: *в ка́ждом* ***гнезди́чке*** *четыре* ***яи́чка****, или* ***гнезди́це***] / *По четы́ре* [***сини́чки*** или, как в тексте, — ***сини́цы***] / *У ка́ждой* [*из* ***сини́ц***] / *По четы́рнадцать* ***яи́ц*** / *Се́мь бе́леньких / Да се́мь чёрненьких*. Примеров такого рода реконструкций-эмендаций можно привести немало. Некиим аргументом в их пользу может служить то соображение, что при такой процедуре независимым образом исправляются («улучшаются») в сторону большей регулярности еще два показателя «загадочных» текстов именно как стихов — выравнивается соотношение числа слогов в каждом стихе и стандартизуется в известной степени распределение ударений в стихе.

Хотя подобные реконструкции по своему исходному заданию не более чем попытка решения чисто текстологической проблемы, а по своему характеру скорее напоминают «косметический» ремонт, по сути дела и то и другое,

«улучшая» текст загадки и тоже как бы походя, независимо, нередко не только устраняют «поверхностные» препятствия, отклонения, несовершенства, но и одновременно обнаруживают те текстовые узлы, распутывание которых открывает уже новую перспективу для «глубинных» реконструкций (собственно говоря, в такой ситуации нередко оказывается и этимолог). И на этом этапе вполне оправданным и, более того, необходимым становится обращение к «внешнему» сравнению (хотя оно может оказаться плодотворным и уже на самом раннем этапе). Оставляя подробное исследование некоторых типов русских космологических загадок в индоевропейском контексте на будущее, здесь приходится ограничиться указанием на первостепенную важность сравнения их с цепью ведийских загадок в «Ваджасанеи-Самхите», связанной с «Белой Яджурведой», особенно с фрагментом XXIII (9—12, 45—62), а также с гимнами Небу и Земле в «Ригведе» (I, 185; IV, 56; VI, 70; VII, 53), как и с некоторыми другими космологическими гимнами из этого собрания и весьма многими фрагментами Упанишад со сходной тематикой, а также указанием на то, что подобное сравнение вскрывает не только общие черты в условиях функционирования сопоставляемых текстов, в их структуре (независимо от того, идет ли речь обо всем корпусе или о каждой из составляющих его частей), в предметном инвентаре, в наборе предикатов и атрибутов загадываемых предметов, в образности и символике, но и совершенно конкретные параллели, важные и сами по себе, но еще более существенные в связи с тем, что́ они имплицируют (ср. *Кто*, *что*, *который*, *сколько*... и т. п. в начале загадки при *Kás*, *kím*, *katará*, *káti*...; *двое*, *два*, *две* — *dván*, *dvé* в парадоксальном контексте движения и покоя [ср. *Кто движется, не сходя с места?* /1548/; *Что идет, не двигаясь с места?* /4919/ и т. п. при ведийском *calācalā́saḥ*, о подвижных и неподвижных одновременно колышках в загадке о времени — RV I, 164, 48] и действия *без рук*, *без ног* [ср. *dvé ácaranti cárantam padvántaṃ gárbham apádī dadhāte*. RV I, 185, 2 'двое недвижущихся, безногих получили зародыша, движущегося, имеющего ноги', ср. также *apā́d ahastó*. RV I, 32, 7, о змее Вритре, при сигнатуре змея в русской традиции — *без рук*, *без ног*...]; *Что шире всех?* /1930/, в загадке о земле, при *kíṃ̐ svit pṛthivyai várṣīyaḥ*. Vājas.-saṃh. XXIII (9—12), 47, с той же самой идеей; *Чего на свете нет жирнее?* /1934/, о земле, при *ghṛtávatī*. RV VI, 70, 1, о земле и небе, и многие другие параллели).

Русская загадка, истоки которой лежат в праславянской загадке, лишь часть индоевропейского «загадочного» наследия, и в ряде существенных своих блоков оно может и должно быть восстановлено, в частности, и исходя из свидетельств русской традиции.

1999

«ВТОРОЕ» ПРОИСХОЖДЕНИЕ — ЗАГАДКА В РИТУАЛЕ

(ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение)

Выше говорилось [1], что существеннейшим явлением в эволюции «пред-загадки», приведшим ее на порог формирования загадки как уже институализированного жанра, было соединение ее с ритуалом, который и стал вторым «родимым» лоном загадки. Пожалуй, наиболее показательным примером использования загадки в ритуале можно считать особый тип ведийских загадок «космологического» содержания, называемых *brahmodya*, о которых см. Renou 1949: 22—46; Топоров 1971: 26 и сл.; Елизаренкова, Топоров 1984: 14—46 и др.

Указанный тип загадок, интересный и сам по себе, представляет собой жанровую конструкцию исключительной теоретической важности. Дело в том, что он позволяет вскрыть некий «внетекстовый» локус, институализированную протоситуацию, ставшую ядром важнейших ритуалов, которая освещает ярким светом роль диалогизма в архаичной культуре, то, как он становится механизмом решения самых главных, «последних» вопросов и как он формирует «диалогический» метод как эпистемологическую стратагему. Вместе с тем «внетекстовость» восстанавливаемого исходного локуса не отменяет наличия более элементарных текстовых структур, которые предшествовали данной и целью которых было связывание двух до того разрозненных «голосов» (Я) в сверхсотрудничестве, «разыгрывающем» общую тему. О том, какой могла быть «исходная» схема такого диалогического прототекста, будет сказано в другом месте.

Несмотря на то, что ядро ведийской традиции составляют четыре Веды, которые в жанровом отношении, строго говоря, принадлежат к совершенно

иным классам текстов, нежели загадка [2], значение ведийских данных для решения общих вопросов структуры загадки, ее типологии, функционирования и особенно происхождения трудно переоценить. Говоря в общем, это значение определяется сохранением в ведийской традиции того исходного локуса, в котором загадка возникла и институализировалась. Прозрачность и очевидность связи всего корпуса ведийских загадок в целом с ритуалом, а через него с прецедентом (т. е. с тем первоначальным событием, которое знаменовало становление ведийского космоса и начало всей соответствующей традиции), как и само соотношение вопроса и ответа (о чем см. далее), предполагающее нахождение искомого звена, не только разъясняющего загадку, но и означающего совершение некоего космогонического (или демиургического) акта, достаточно четко отделяет ведийскую загадку как от вырожденных вариантов загадки, так и от тех загадок, которые в ряде традиций включались в иные контексты и получили новое развитие, несводимое к простой дегенерации (понимаемой как забвение первоначальных принципов, лежащих в основе загадки, и/или нарушение границ той сферы, в которой эти принципы действуют, без формирования новых конструктивных начал, определяющих статус загадки).

Для того чтобы лучше уяснить исходный локус ведийской загадки и основной нерв ее, уместно обозначить некоторые различия между ведийской загадкой и загадкой в некоторых других, сильно эволюционировавших традициях. Ведийская модель мира предполагает, что смысл мира — в нем самом, внутри его. Этот смысл может быть открыт, найден, узнан, рожден [3], в частности, при разгадывании загадки; найденный смысл всегда нов и единствен, он не кроется в вопросной части загадки, или, точнее, он не может быть эксплицирован из нее в соответствии с некоей типовой процедурой: открытие, обретение смысла всегда нечто сверхъестественное, всегда чудо, доступное лишь для носителей высшей мудрости. Но чудо всегда уникально и ново, и оно не может связывать тавтологические элементы (например, вопрос и ответ загадки). Следовательно, и загадка строится таким образом, что ни о какой логической тавтологии вопроса и ответа не может быть и речи. Если вопрос загадки всегда сохраняет свой прямой («незагадочный») и профанический смысл [4] (и, значит, установку на потенциальную тавтологичность), то ответ решительно устраняет такой смысл и ориентирует отгадчика на наиболее глубокие и сакральные смыслы, имеющие отношение к высшим ценностям мира, прежде всего к его происхождению, составу и порядку его частей, к их связи с человеком, иначе говоря, к тому, что проверяется и верифицируется в основном годовом ритуале данной традиции. Смыслы, вскрываемые ответом загадки, всегда интенсивны, миро- и жизнестроительны. Языковая форма этих смыслов, выступающая в ответе, тяготеет к тому, чтобы быть

именем собственным («Небо», «Земля», «Солнце», «Месяц», «Год», «Человек» и т. п.), поскольку речь идет не о небе или человеке вообще, а только о том Небе и том Человеке, которые возникли здесь и сейчас, т. е. «в первый раз», в акте творения. Лишь вне этой ситуации, в условиях экстенсивного и десакрализованного существования, соответствующие языковые обозначения становятся апеллятивами. Но для того чтобы ответ загадки вскрывал новый ключевой смысл, вопрос должен формулироваться особым способом. Прежде всего он не должен быть необязательным, праздным, экстенсивным, относящимся к сфере бытового, профанического (которое, однако, само может быть — и обычно бывает — материалом формулируемого вопроса [5]); напротив, он должен быть единственно необходимым и достаточным (аспект глубинной интенсивности) вопросом о высших ценностях мира, входящим в цепь иерархически упорядоченных вопросов, которые в своей совокупности исчерпывают смысловую структуру мифопоэтической модели мира. Подобная цепь загадок как бы прошивает весь мир сверху донизу (или диахронически — от начала до настоящего времени), акцентируя тем самым его основную вертикальную ось; горизонтальная же плоскость освещается загадками лишь в той степени, в какой она подключается к разным уровням (срезам) вертикальной доминанты, или же в соответствии с некоторой дегенерацией десакрализующегося корпуса загадок. Иначе говоря, для ведийской и многих других архаичных традиций верно, что любой вопрос может быть поставлен, но не на любой вопрос может быть дан ответ; что загадка предполагает не любой вопрос, а лишь вполне определенный, ограничиваемый сферой сакрально значимого; что загадка существует в том смысле, что ее итог — открытие нового (всё же то, что построено в загадке как тавтология, не затрагивает высших сакральных смыслов и ограничивается исключительно внешними уровнями структуры загадки). В такой формулировке архаичная загадка противоположна пониманию загадки в логической семантике, как и всему тому контексту, в котором выступает здесь понятие загадки. В этом легко убедиться, обозначив ключевые позиции «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна в соответствующих вопросах: «Предложения логики суть тавтологии» (6.1); «Предложения логики, следовательно, ничего не говорят» (6.11); «Теории, в которых предложение логики может казаться содержательным, всегда ложны» (6.111); «Тот факт, что предложения логики — тавтологии, *показывает* формальные — логические — свойства языка, мира. То, что их составные части, будучи *так* связаны, дают тавтологию, характеризует логику их составных частей. Чтобы предложения, соединенные определенным образом, дали тавтологию, они должны иметь определенные свойства структуры. То, что, будучи *так* связаны, они дают тавтологию, показывает, следовательно, что они обладают этими свойствами структуры» (6.12);

«Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So — Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира» (6.41); «Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос. *Загадки* не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить» (6.5) [Wittgenstein 1955; Витгенштейн 1958]. Указание различий между загадкой в архаичной традиции и в логической семантике имеет целью не только и, пожалуй, не столько подчеркивание оригинальности ведийской загадки, сколько обнаружение некоего инварианта в обеих традициях, помогающего лучше понять некоторые аспекты и собственно ведийской загадки. Дело в том, что логическая семантика, начиная с Фреге («Begriffsschrift», 1879), выработала целую систему понятий и процедур (таких, например, как различение смысла и значения [Sinn — Bedeutung], языка и метаязыка и т. п.), которые позволяют эксплицировать определенные особенности вопросо-ответного диалога, остававшиеся в тени, но имеющие отношение к загадке как таковой, хотя внутри ее эти особенности обычно остаются не выявленными в достаточной степени. Достаточно упомянуть две проблемы. Витгенштейновское утверждение о том, что «смысл мира — в н е его» (6.41), действительно и в отношении архаичной загадки в том смысле, что ответы, содержащие высшие смыслы, должны быть принципиально с к р ы т ы (и чем важнее смысл, тем глубже должен быть он скрыт), т. е. находиться как бы в н е мира. Тема тавтологии (6.12 и др.) как характеристики логики составных частей предложений и свойств языка мира, конечно, одна из ключевых и в связи с загадкой. Действительно, вопрос загадки и ее ответ суть тавтологии [6], но построенные таким образом, что обе тавтологические части разнонаправлены (по крайней мере на поверхностном уровне): разведение этих двух структур на максимально возможное расстояние не только «скрывает» аспект тождества, но и представляет собой своего рода аналог выведения смысла мира в о в н е или, точнее, удержание предельно большого расстояния между смыслом (ответом загадки) и вопросом о нем, в других терминах — сохранение такого максимального напряжения между тавтологическими членами, когда сама тавтологичность предельно скрыта [7].

Впрочем, осознание тавтологичности частей загадки или — в несколько иной формулировке — тавтологичности (изоморфности, даже тождественности) ситуации по обе стороны загадки (т. е. до ее решения и после него) присутствует и в ряде мифопоэтических концепций, в частности в ицзинистике.

Достаточно напомнить такое изречение, как «Великий человек подвижен, как тигр. И до гадания он уже владеет правдой» («Ицзин»)[8], не говоря уже о многом другом. Но главное в «Книге перемен», если обратиться к ней в связи с темой загадки, конечно, не в этом. Хотя древнекитайская гадательная книга ориентирована, как и загадка, на вопрос (кодируемый определенной гексаграммой) и на ответ, т. е. на дешифровку, при том что основные смыслы, подлежащие разгадыванию, имеют непосредственное отношение к космогонической детерминированности этого мира и, следовательно, к взаимоотношению мира, его законов (судьбы) и человека[9], существуют по меньшей мере два весьма существенных отличия «загадок» «Ицзина» от типа архаичной загадки: во-первых, «загадка», которая может быть реконструирована для «Ицзина», растворяется в нем в несравненно более широкой и потому более экстенсивной и менее сакральной сфере гадания с труднее очерчиваемыми границами: вовлекшись в русло китайской традиции[10], загадка универсализирует сферу объектов, которые могут выступать как ее ответы, и утрачивает свою исходную целенаправленность, интенсивность и непосредственную связь с ритуалом; во-вторых, вопрос (а часто и ответ) в «Ицзине» утрачивает свойственную архаичной загадке «атомарность»; если в последней обычно выступает структура $a \supset b$[11], то в «Ицзине» обычна структура (a, b, c, d, e, f[12]) $\supset$ a (b, c, ..., n), предполагающая операцию типа логического исчисления[13] (пусть даже в эзотерических формах), иногда неизбежно приводящего к чуждой архаичной загадке многозначности.

Сходная ситуация иногда возникает и в других традициях, обычно при одном из двух полярных условий: 1) когда вопрос слишком сложен, требует для своего решения длительного времени или приводит к некоему множеству ответов; 2) когда вопрос и ответ связаны слишком элементарными, клишированными отношениями. В этих условиях многозначность или, точнее, принципиальная альтернативность ответов на один и тот же вопрос возникает в силу тенденции к устранению обеих крайностей — предельной сложности и предельной простоты соответственно первому и второму условиям. Типичный пример может быть проиллюстрирован дзэнским *коаном*, представляющим собой аномальный вариант загадки, который развился из ранней педагогической техники *мондо* (серия быстрых вопросов и ответов на темы дзэна между учителем и учениками)[14]. Для коана существенна крайняя релятивизация связей между вопросом и ответом, происходящая за счет «снижения предметной реальности в целом, ее опустошения», компенсируемых приближением к «нерасчлененному восприятию мира, космическому сознанию, экстатическому переживанию целостности бытия»[15], при том что сама психотерапевтическая направленность коана (ср. его связь с *сатори*) с известными основаниями может быть сопоставлена с основной целью ритуалов, вклю-

чающих в себя отгадывание загадок (восстановление космической структуры и — через нее — связанного с нею человека) [16].

На этом фоне особенно рельефно выделяется ведийская загадка. Достаточно обратиться к текстам, отмечающим исходный локус загадки. Один из наиболее показательных примеров — фрагмент из «Тайттирия-Брахманы» (она связана с «Черной Яджурведой»), в котором описывается ритуальный обмен загадками (собственно, «рассуждениями о Брахмане», ср. *brahmodya*, *brahmavādya* при др.-инд. *bráhman*, обозначающем в данном случае высшее объективное начало, из оплотнения которого возник мир со всем, что в нем находится, и др.-инд. *vad-* «говорить», в целом буквально «брахманоговорение»).

«Блеска и благочестия лишается тот, кто совершает *ашвамедху* — жертвоприношение коня. Тогда хотар и брахман задают друг другу священные загадки; или они возвращают ему и блеск и благочестие. — Справа от жертвенника стоит брахман; поистине правая сторона — сторона брахмана. Брахман же — воплощение Брихаспати; и справа наделяет он благочестием приносящего жертву. Поэтому правая половина тела богаче благочестием, чем левая. — Слева от жертвенника стоит хотар; поистине левая сторона — сторона хотара. Хотар же — воплощение Агни, а Агни — это блеск; и слева наделяет он блеском приносящего жертву. Поэтому левая половина тела богаче блеском, чем правая. — Стоя по обе стороны жертвенника, задают загадки хотар и брахман. Жертвенник же поистине воплощение приносящего жертву; и хотар и брахман возвращают приносящему жертву и блеск и благочестие.

«Что было первой мыслью?» — спрашивает хотар. «Небо, дождь, — вот поистине первая мысль», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает небом и дождем. «Что было большой птицей?» — спрашивает хотар. «Конь — вот поистине большая птица». И приносящий жертву овладевает конем. «Что было темным?» — спрашивает хотар. «Ночь поистине темная». И приносящий жертву овладевает ночью. «Что было полным?» — спрашивает хотар. «Шри, богиня блага поистине полная». И приносящий жертву овладевает пищей и прочими благами. «Кто странствует в одиночестве?» — спрашивает брахман. «Это солнце поистине странствует в одиночестве», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладевает солнцем. «Кто каждый раз рождается снова?» — спрашивает брахман. «Луна поистине каждый раз рождается снова». И приносящий жертву овладевает долгой жизнью. «Какое есть лекарство от холода?» — спрашивает брахман. «Огонь — вот поистине лекарство от холода». И приносящий жертву овладевает благочестием. «Что есть великий посев?» — спрашивает брахман. «Этот мир — вот поистине великий посев». И приносящий жертву утверждается в этом мире. «Я спрашиваю тебя, где верхний

предел земли?» — говорит хотар. «Жертвоприношение — вот поистине верхний предел земли», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает жертвенником. «Я спрашиваю тебя, где пуп Вселенной?» — говорит хотар. «Жертвоприношение, — вот поистине пуп Вселенной», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает жертвоприношением. «Я спрашиваю тебя, что есть семя могучего коня?» — говорит брахман. «Сома — вот поистине семя могучего коня», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладевает соком сомы. «Я спрашиваю тебя, что есть высшее небо Слова?» — говорит брахман. «Брахман — вот поистине высшее небо Слова», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладевает благочестием» (Taitt.-Brāhm. III, 9, 5) [Поэз. и проза Др. Вост. 1973: 423—424].

Несколько иной вариант *brahmodya*, приуроченный к тому же ритуалу торжественного жертвоприношения коня (*aśvamedha*)[17], выступает в «Ваджасанеи-Самхите», связанной с «Белой Яджурведой». Он заслуживает особого внимания в силу того, что здесь особенно наглядно формулируется весь контекст ведийской загадки. Ср.: Vājas.-Saṃh. XXIII (9—12), 45—62:

45. káḥ svid ekākī́ carati ká u svij jāyate púnaḥ
kíṁ svid dhimásya bheṣajáṃ kím v āvápanaṃ mahát
«Кто это движется одиноким? И кто снова рождается?
Что лекарство от холода? И что великий посев?»
(вопрос hotar'a, = 9, вопрос brahmán'a)

46. sū́rya ekākī́ carati candrámā jāyate púnaḥ
agnír himásya bheṣajáṃ bhū́mir āvápanaṃ mahát
«Солнце движется одиноким. Луна снова рождается.
Огонь — лекарство от холода. Земля — великий посев».
(ответ adhvaryu, = 10, ответ hotar'a)

47. kíṁ svit sū́ryasamaṃ jyótiḥ kíṁ samudrásamaṁ sáraḥ
kíṁ svit pṛthivyaí várṣiyaḥ kásya mā́trā ná vidyate
«Какое светило подобно солнцу? Какое озеро подобно океану?
Что шире земли? Чему не найти меры?»
(вопрос adhvaryu)

48. bráhma sū́ryasamaṃ jyótir dyaúḥ samudrásamaṁ sáraḥ
índraḥ pṛthivyaí várṣiyān gós tu mā́trā ná vidyate
«Бра́хман — светило, подобное солнцу. Небо — озеро, подобное океану.
Индра шире земли. Корове не найти меры».
(ответ hotar'a)

……………………………………………………

51. késv antáḥ púruṣa ā́ viveśa kā́ny antáḥ púruṣe árpitāni
étad brahmann úpa valhāmasi tvā kíṁ svin naḥ práti vocāsy átra

«В кого вошел Пуруша? Кто обосновался в Пуруше?
Это, о брахман, мы тебе загадываем. Что ты нам тут
ответишь?»
(вопрос udgātar'а)

52. pañcásv antáḥ púruṣa ā́viveśa tā́ny antáḥ púruṣe árpitāni
etát tvā́tra pratimanvānó asmi ná māyáyā bhavasy úttaro mát
«В пятерых вошел Пуруша. Они обосновались в Пуруше.
Вот что я тут тебе возражу. Ты не превосходишь меня
изобретательностью».
(ответ brahmán'а)

53. kā́ svid āsīt pūrvácittiḥ kíṁ svid āsīd bṛhád váyaḥ
kā́ svid āsīt pilippilā́ kā́ svid āsīt piśaṅgilā́
«Что было первой мыслью? Что было великой птицей?
Кто был тучным? Кто был темным?»
(вопрос hotar'а, = 11)

54. dyaúr āsīt pūrvácittir áśva āsīd bṛhád váyaḥ
ávir āsīt pilippilā́ rā́trir āsīt piśaṅgilā́
«Небо было первой мыслью. Конь был великой птицей.
Овца была тучной. Ночь была темной».
(ответ adhvaryu, = 12, brahmán'а)

……………………………………………………

57. káty asya viṣṭhā́ḥ káty akṣárāṇi káti hómāsaḥ katidhā́ sámiddhaḥ
yajñásya tvā vidáthā pṛccham átra káti hótāra ṛtuśó yajanti
«Сколько у него (жертвоприношения) составных частей?
Сколько возлияний? Сколько раз зажжен (огонь)?
Я спрашиваю теперь тебя о свойствах жертвоприношения.
Сколько hotar'ов приносят жертву в положенное время?»
(вопрос brahmán'а)

58. ṣáḍ asya viṣṭhā́ḥ śatám akṣárāṇy aśītír hómāḥ samídho ha tisráḥ
yajñásya te vidáthā prá bravīmi saptá hótāra ṛtuśó yajanti
«Шесть у него составных частей, сто слогов,
восемьдесят возлияний, три костра.
Я провозглашаю тебе свойства жертвоприношения,
семь hotar'ов приносят жертву в положенное время».
(ответ udgātar'а)

59. kó asyá veda bhúvanasya nā́bhiṃ kó dyā́vāpṛthivī́ antárikṣam
káḥ sū́ryasya veda bṛható janítraṃ kó veda candrámasaṃ yatojā́ḥ
«Кто знает пуп этой Вселенной? Кто (знает) Небо и Землю,
Воздушное Пространство?
Кто знает место рождения Великого Солнца? Кто знает,
откуда родилась Луна?»
(вопрос udgātar'а)

60. védāhám asyá bhúvanasya nā́bhiṃ véda dyā́vāpṛthivī́ antárikṣaṃ
véda sū́ryasya bṛható janítram átho veda candrámasaṃ yatojā́ḥ
«Я знаю пуп Вселенной. Знаю Небо и Землю,
Воздушное Пространство.
Знаю место рождения Великого Солнца. Знаю также
Луну и откуда она родится».
(ответ brahmán'а)

61. pṛcchā́mi tvā páram ántaṃ pṛthivyā́ḥ pṛcchā́mi yátra bhúvanasya nā́bhiḥ
pṛcchā́mi tvā vṛ́ṣṇo áśvasya rétaḥ pṛcchā́mi vācáḥ paramáṃ vyòma
«Я спрашиваю тебя, (где) крайний предел земли.
Я спрашиваю, где пуп Вселенной.
Я спрашиваю тебя о семени жеребца. Я спрашиваю
тебя о высшем небе речи».
(вопросы yajamān'а или же hotar'а, по «Черной Яджурведе»)

62. iyáṃ védiḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ ayáṁ yajñó bhúvanasya nā́bhiḥ
ayáṁ sómo vṛ́ṣṇo áśvasya réto brahmā́yáṃ vācáḥ paramáṃ vyòma
«Этот алтарь — крайний предел земли.
Это жертвоприношение — пуп Вселенной.
Этот сома — семя жеребенка. Этот брахман —
высшее небо речи».
(ответ adhvaryu или же brahmán'а, по «Черной Яджурведе»)

Как видно из этих примеров, *brahmodya* представляет собой словесную часть ритуала, построенную в виде вопросов и ответов, соответствующих загадке и отгадке, на тему структуры космоса [18]. Существенно, что реконструкция позволяет соотнести этот словесный поединок с *bráhman*'ом, который, видимо, можно трактовать как особого рода сооружение, эквивалентное мировому дереву [Топоров 1974а: 20—74], и с *brahmán*'ом как названием одного из видов жрецов, связанных с *bráhman*'ом. *Brahmodya* приведенного типа по своей структуре являются вопросо-ответным диалогом [19] с перемежающимися парами участников и чередующимися ролями (вопросы начинает брахман, ему отвечает хотар, затем спрашивает хотар, которому отвечает брахман и т. п.). Уже диалогическая структура *brahmodya*, обмен вопросами и ответами и инверсия участников такого диалога недвусмысленно отсылают нас к тем архаичным ритуалам, в основе которых лежит система бинарных противопоставлений, и к тому архаичному варианту человеческого общества, который предполагает (в конечном счете) дуальный тип организации, функционирующий и контролируемый при помощи универсального обмена — вещами, женщинами, словами и т. п. Этот обмен обеспечивает должный уровень информации о мире и, более того, как бы удостоверяет его целостность и верность его тому, что было «в начале». В этом контексте *brahmodya*, есте-

ственно, должны трактоваться как концептуальное ядро основного ритуала и как источник широкого класса текстов, отмеченных в разных архаичных традициях, но не являющихся по своему жанру загадками. Речь идет о проанализированных в другом месте текстах, достаточно полно сохраняющих архетип, существенными чертами которого можно считать диалог на космогонические темы (с временны́м упорядочением основных событий — от возникновения из Хаоса Космоса вплоть до появления человека и социальных институтов), вопросо-ответную форму, числовой принцип аранжировки текста и некоторые другие особенности (ср., в частности, отождествление частей тела с элементами мира, приуроченное к рассказу о создании первочеловека)[20], описывающие такие схемы, как: «Дай первый ответ ⟨...⟩ как создали землю, как небо возникло ⟨...⟩ — И мира плоть стала землей, стали кости горами, небом стал череп ⟨...⟩ а кровь его морем. — Второй дай ответ ⟨...⟩ луна как возникла ⟨...⟩ как создано солнце ⟨...⟩» и т. д. В связи с отмеченными чертами нельзя пройти мимо того, что в *brahmodya* в целом ряде случаев обнаруживается числовой принцип, хотя обычно в трансформированном виде, ср. выше: Какова же была первая мысль? (*pūrvá cittír*)[21]; учитывая космогоническую схему, в которой первый шаг связан с порождением одного объекта (или первого объекта), второй шаг — с порождением двух объектов (вторых) и т. д., выше отмеченное (Vājas.-Saṃh. XXIII, 45, 46) «Кто это движется одиноким (= будучи одним)?»... «Солнце движется одиноким» (*ekāki*) может рассматриваться как отражение этого же числового принципа (тем более что этот фрагмент открывает серию *brahmodya*). Точно так же нельзя не обратить внимание на состав объектов *brahmodya*, находимых в результате решения загадки и в дальнейшем используемых при построении новых рядов загадок и ответов на них. Эти объекты относятся к числу основных элементов ведийского космоса (небо, земля, воздушное пространство, солнце, луна, огонь, пуп Вселенной, Пуруша, брахман, алтарь, жертвоприношение, сома, речь и т. п.). Выстроенные в последовательности возникновения, они обозначают диахронический аспект ведийской Вселенной — от природно-космологического к культурно-антропологическому. Весь этот путь как бы дублируется цепью загадок, построенных (в реконструкции, в отдельных звеньях подтверждаемой реальными фактами из *brahmodya*) по следующему кумулятивному принципу: A (?) → B ($\bar{?}$) & B (?) → C ($\bar{?}$) & C (?) → D ($\bar{?}$)..., где (?) — вопрос загадки, а ($\bar{?}$) — ее ответ, снятие вопроса. Иначе говоря, ответ (разгадка) первого вопроса становится вопросом второй загадки и т. д. Ср. такие примеры из *brahmodya*, как: «что это движется одиноким?» (45) → «солнце движется одиноким» (46) & «какое светило подобно солнцу?» (47) → «бра́хман есть светило, подобное солнцу» (48)[22]; «что великий посев?» (45) → «земля — великий посев»

(46) & «что шире, чем земля?» (47) → «Индра шире, чем земля» (48) и др. Формально подобные построения соответствуют цепям кумулятивной сказки той разновидности, которая возникла на основе рассмотренных в другом месте колядочных текстов типа: *На что вары кипят? — Косу клепать.* | *На что косу? — Траву косить.* | *На что траву? — Коров кормить.* | *На что (коров) кормить? — Молоко доить.* | *На что молоко? — Свиней поить.* | *На что (свиней) поить? — Горы рыть.* | *На что горы рыть? — Хлеб сеять...* Характерно, что и эти колядочные тексты, произносимые на стыке старого и нового годов, представляют собой своего рода словесный поединок, обмен вопросами и ответами[23], загадками и разгадками, но на бытовые или даже подчеркнуто сниженные темы, что можно рассматривать как комическую, травестийную версию первоначальных космологических шарад типа *brahmodya*. Вместе с тем указанная выше кумулятивная схема отвечает и на более глубинном уровне космогоническим текстам, построенным по правилу: A → B & B → C & C → D..., где → обозначает порождение. Этот же нисходящий порядок, в общих чертах просматривающийся и в *brahmodya* (Солнце, Луна, Земля, Огонь... Пуруша, алтарь, жертвоприношение, сома), двояко отражается в достаточно полных и сохраняющих архаичную аранжировку собраниях загадок. Во-первых, загадки в подобных собраниях обычно следуют как бы в порядке сотворения мира, его «оплотнения»: Хаос — Небо и Земля — Солнце, Месяц и Звезды — Время, Числа — Растения — Животные — Человек — Дом и Утварь и т. д. вплоть до загадок о загадках (или о слове), т. е. о метаязыковом уровне этого жанра. Во-вторых, объект загадывания предыдущей семантической группы определяется через элементы следующей семантической группы и т. д. (и наоборот), т. е.: «Ни Неба, ни Земли...?» — «Хаос» & «Солнце, Месяц, Звезды...?» (часто в зашифрованной форме: «красна девица», «пастух и овцы» и т. д.) — «Небо» & «Красная корова...?» — «Солнце» и т. п. или же: «Четыре... два... один?» — «Корова» и т. п.[24]

Иначе говоря, в загадках такого типа происходит своеобразное «просвечивание» элементов космического уровня через элементы быта и наоборот (правда, в полной степени такая ситуация устанавливается относительно поздно: архаичная загадка, как правило, оперирует только сакрализованными ценностями). При этом, разумеется, создается определенная классификация объектов и порядок их следования в цепочках. То, каким образом отобраны эти объекты и построены из них цепочки, существенно для характеристики данной культурно-исторической традиции.

Если ответы загадки отсылают к алфавиту мира (набор сакрализованных объектов, описывающих мир в его настоящем составе и в его становлении в рамках космогенеза), а последовательность ответов (соответственно и вопросов, в конечном счете тех же объектов) — к иерархическому устрой-

ству мира, то атрибуты и предикаты, кодирующие объект, подлежащий разгадке, отсылают к той Zwischenwelt, состоящей из набора свойств и действий, которые равно относятся и к миру повседневного, бытового, профанического, и к миру исключительного, космологически отмеченного, сакрального, т. е. $A\ (?) \leftrightarrow P_1\ (P_2, P_3 \ldots P_n) \leftrightarrow B\ (\bar{?})$, где набор предикатов (P...) равно описывает и объект («картинку»), содержащийся в вопросе, и объект в ответе (разгадке). Возможность связи объектов двух разных наборов через общий для них предикат образует потенциальную загадку и (что, может быть, еще важнее) тот корпус соотносимых друг с другом и в заданном отношении подобных друг другу слов («синонимов» sub specie загадки), который имеет непосредственное отношение к проблеме «поэтического» языка как еще одного средства увеличения «гибкости» языка, определяемой количеством разных способов передачи одного и того же элемента плана содержания. В ряде архаичных традиций некоторые поэтические конструкции не только напоминают загадку, но, видимо, и генетически восходят к ней или к общему с нею источнику[25]. Одним из далеко идущих следствий подобных поэтических и ритуальных упражнений на тему «гибкости» языка нужно считать создание целых сложных систем перекодировок, основанных на установлении тождества в заданном отношении двух или более элементов. В данном случае уместно напомнить о том, что в качестве одной из филиаций *brahmodya* при ашвамедхе (жертвоприношение коня), рассмотренных выше, выступают такие тексты, как «Брихадараньяка-упанишада» (I, 1), в которых части приносимого в жертву коня отождествляются (по принципу, используемому в загадках) с элементами космического устройства. Ср.: «Ом! Поистине утренняя заря — это голова жертвенного коня, с о л н ц е — его глаз, в е т е р — его дыхание, его раскрытая пасть — это о г о н ь Вайшванара; г о д — это тело жертвенного коня, н е б о — его спина, в о з д у ш н о е   п р о с т р а н с т в о — его брюхо, з е м л я — его пах, с т р а н ы   с в е т а — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяца — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо, пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее [солнце] — его передняя половина, заходящее — его задняя половина. Когда он оскаливает пасть, сверкает молния, когда он содрогается, гремит гром, когда он испускает мочу, льется дождь, голос — это его голос». Если в целом эти ряды отождествлений объясняются дальнейшей эволюцией *brahmodya*, то вместе с тем они бросают, в свою очередь, свет и на возможный параллельный вышеописанному и более глубоко спрятанный ряд загадок в составе *brahmodya*, где, например, солнце как ответ могло соотноситься не только с вопросом «кто движется одиноким», но и с глазом как метонимическим обозначением солн-

ца (что реально и используется в многочисленных загадках в соответствии с мифопоэтическим представлением о солнце как глазе божества) [26].

Одна из важных особенностей ведийских *brahmodya* и загадок сходного типа состоит в том, что задаются вопросы не только о Вселенной во всем разнообразии составляющих ее частей, но и об образе этой Вселенной, который сам по себе может выступать как загадка о Вселенной. В таких случаях строится как бы двойная (двухуровневая) загадка типа A (?) → B ($\overline{?}$) & B ($\overline{?}$) (?) → C ($\overline{?}$), где A (?) — вопрос об образе Вселенной, B ($\overline{?}$) — ответ на вопрос об образе Вселенной, B ($\overline{?}$) (?) — вопрос, совпадающий по содержанию с ответом на первый вопрос, о самой Вселенной, C ($\overline{?}$) — ответ на второй вопрос. Если учесть, что образы Вселенной в ведийской модели мира различны (*ашваттха* как мировое дерево, Скамбха, Брахман, Пуруша, Речь, Сома, алтарь [*védi*] и т. п.), то такая структура загадки идеально отвечает общему принципу расчленения и укрывания сакральных ценностей и соответственно их обозначений («тайных имен») в тексте как можно глубже и по разным местам [27]. Анаграмматические упражнения древних поэтов (в частности, и ведийских), вскрытые в посмертно опубликованных записях Ф. де Соссюра, конечно, отражают тот же самый принцип (эквивалент вопросной части загадки), предполагающий свое продолжение в противоположном ему принципе собирания (ценностей или их обозначений) воедино и выведения их наружу, вовне (эквивалент ответной части загадки). Следовательно, и в этом отношении ведийская загадка непосредственно апеллирует к архаичным истокам поэтической техники, еще неотделимой, по сути дела, от техники ритуального жертвоприношения ([Renou 1941—1942: 105—165], а также [Елизаренкова, Топоров 1979: 33— 88]; ср. общую генеалогию поэта, грамматика и жреца и их равную связь с загадкой). Подобно жрецу, грамматик и поэт расчленяют, разъединяют первоначальное единство (текст, ср. жертву), устанавливают природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма) [28], синтезируют новое высшее единство, уже артикулированное, организованное, осознанное и выраженное в слове, сочетающем в себе атрибут вечности с возможностью быть верифицируемым.

Уже материал, содержащийся в *brahmodya*, позволяет определить некоторые связи ведийских образов Вселенной (чаще и полнее всего Брахмана) с космологическими элементами, причем характерно, что эти в загадке обнаруживаемые отождествления и связи обычно могут быть вскрыты и независимым образом, часто в более убедительной форме. Ср. *bráhman* ≡ *sū́rya* солнце («Какое светило подобно солнцу?» — *bráhma sū́ryasamaṃ jyótir* «*Bráhman* — светило, подобное солнцу». Vājas.-Saṃh. XXIII, 47—48); *bráhman* ≡ *púruṣa* (соотнесение, восстанавливаемое на основании различных данных [29])

и т. п. Но еще важнее, что существует обширный класс ведийских текстов о Брахмане именно как универсальном образе Вселенной в целом[30], причем они могут рассматриваться как трансформация загадок о *bráhman*'е (которые видимо, составляли особый жанр, объясняющий само название *brahmodya* 'говорение [загадками] о *bráhman*'е') или своего рода «предзагадка», легко превращаемая в формально безупречную цепь загадок о *bráhman*'е. Среди подобных текстов уместно выделить три разновидности.

Первая из них имеет дело с описанием горизонтальной структуры *bráhman*'а или его основы, нередко совпадающей с подстилкой из травы (*barhís*)[31], на которую возлагается жертва (обычно доминантой для *bráhman*'а является вертикальная ось). В таких текстах через технические элементы *bráhman*'а как некоей реальной ритуальной конструкции или *barhís*'а загадываются существенные понятия ведийской модели мира, обеспечивающие связи внутри ее: «...его передние ножки — прошедшее и будущее, задние ножки — благополучие и пропитание, два изголовья — (саманы) бхадра и яджняяджния, продольные стороны — брихад и ратхантара, продольные нити — ричи и саманы, поперечные — яджусы, подстилка — стебель сомы, покрывало — удгитха, подушка — благополучие. На этом (ложе) сидит Брахман. Знающий это восходит на это (ложе), лишь занеся ногу. Брахман спрашивает его: «Кто ты?» Пусть он ответит...» (Kauṣit.-Upan. I, 1, 5). И здесь можно обнаружить уже отмечавшуюся выше важную диагностическую черту ведийской ритуальной загадки — инверсию участников диалога-загадки, обмен местами вопрошающего и отвечающего, вопроса и ответа, обозначаемого и обозначающего[32]: Брахман спрашивает о тех, кто сам спрашивает о нем. Структура горизонтального пространства, актуализируемая в ритуале и в соответствующих текстах, определяется тремя основными принципами: 1) она концентрична, 2) пространство, расположенное ближе к центру, обладает большей сакральной силой (ценностью); 3) пространства с общим центром в некоторых важнейших отношениях дублируют друг друга. Отсюда — два следствия: жертва, помещаемая на *barhís*'е, сакрально выше *barhís*'а; *barhís* в этом отношении превосходит алтарь (*védi*) и т. п.; и жертва, и *barhís*, и *védi* и т. п. дублируют друг друга в том отношении, что все они суть «образы мира». Эти два следствия приобретают особую силу при учете того хорошо известного факта, что жертва локализуется в центре Вселенной, там, где находится *nā́bhi* «пуп»[33] и где проходит *axis mundi*. Именно это место и отмечается алтарем, который описывается в виде известной загадки из RV I, 114, 3:

cátuṣkapardā yuvatíḥ supéśā ghṛtápratīkā vayúnāni vaste
tásyāṃ suparṇā́ vṛ́ṣaṇā ní ṣedatur yátra devā́ dabhiré bhāgadhéyam
«Четырехкосая юница, прекрасно украшенная, с умащенным жиром лицом, она облекается в жертвоприношения.

На нее уселись две птицы, чья оплодотворяющая сила подобна бычьей.
Боги же приняли там положенную часть».

Каждый из содержащихся здесь мотивов получает объяснение из других текстов, в частности описания *barhís*'а [34]. Для понимания указанного фрагмента как загадки более существенно обратить внимание на два мотива — юницы и четырех кос. Разгадка первого слоя загадки (*barhís*, *védi*, т. е. алтарь с жертвенной подстилкой) достигается обращением к соответствующим клишированным описаниям *barhís*'а и *védi*, где перечисленные мотивы явно и прямо связываются с этими объектами (т. е.: что описано в RV I, 114, 3? — *barhís*). Следующий слой открывается через образ девицы с косами, украшенной, умащенной и т. п., ждущей оплодотворения (т. е. что такое *barhís*? — юница, соответствующая определенному описанию) [35]. Третий слой загадки обнаруживается при понимании юницы (или самого *barhís*'а) как образа Вселенной (т. е. что такое юница? — Вселенная), что также находит многочисленные параллели среди богатого фонда антропоморфных кодировок Вселенной. Самая элементарная реконструкция того, что стоит за фрагментом RV X, 114, 3, вскрывает человеческое жертвоприношение типа заклания весталки на царском алтаре в древнем Риме. Объекты вопроса второго и третьего слова загадки объединены общим атрибутом — четырьмя косами, причем «косы» отсылают прежде всего к юнице (и стоящей за нею Вселенной), а четыре косы — к *barhís*'у, поскольку *cátuṣkapardā* «четыре косы» является техническим термином, обозначающим веревочки (или завязки), идущие от углов *barhís*'а (или, как иногда думают, от углов *védi*). Космологическая интерпретация мотива «четырех кос», по-видимому, не составляет особого труда, если вспомнить достаточно известные факты двух родов: обозначение четырех «мировых» направлений (стран света) на четырехчленных моделях Вселенной, зафиксированных в словесных текстах, в памятниках изобразительного и прикладного искусства, в структуре реального ритуального пространства, и формально сходные с *barhís*'ом о «четырех косах» предметы (обычно ритуальные) со специализированной (или даже несколько дегенерированной) семантикой [36]. Интересно, что сам образ девицы с косой (и даже с четырьмя косами) нередко используется и в других загадках — как архаичных по своему характеру, так и достаточно вырожденных.

Вторая разновидность текстов о Брахмане подчеркивает прежде всего вертикальную структуру Вселенной, идентифицируемую с мировым деревом (*arbor mundi*). В ведийской (как и более поздней индуистской) традиции мировое дерево представлено ашваттхой (*aśvattha* «Ficus religiosa», собственно «конская стоянка»), смоковницей, через описание которой (часто совмещенное с описанием *bráhman*'а [37]) загадывается Вселенная. Ср. например: *ūrdhva-mūlo vākśākha eṣo 'śvatthas sanātanaḥ tad eva śukraṃ tad brahma, tad*

evāmṛtam ucyate (Kaṭha-Upan. III, 3, 1). «Наверху (ее) — корень, внизу — ветви, это вечная смоковница. Это чистое, это *bráhman*, это зовется бессмертным». Или же: *ity evaṃ hi āhorddhva-mūlam tripād brahma sākhā ākāśā-vāyv-agny-udaka-bhūmyādaya eko 'śvatthanāmaitad brahmaitasyaitat tejo asā ādityaḥ...* (Maitrī-Upan. IV, 4) — «Ибо сказано так. Наверху (ее) корень — трехстопный *bráhman*, (ее) ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это *bráhman*, зовущийся единой смоковницей. И этот его жар — это солнце...». Из этих загадкообразных отрывков следует, что *bráhman*'у соответствует тот вариант мирового дерева, который обозначается как *arbor inversa* и соответствует особой («перевернутой») проекции Вселенной [38]. Весьма интересно, что в текстах этого типа складывается некий алфавит признаков, которыми оперирует космологическая загадка. Если отвлечься от некоторых частных исключений или неясностей, то такой алфавит содержит, во всяком случае, два трехчленных ряда: один из них моделирует членение мирового дерева (или *bráhman*'а) по вертикали (корень [низ], ствол [середина], ветки [вершина]), другой — части космического пространства (низ, середина, верх) [39]. Показательно, что соответствующие члены указанных наборов не только семантически соотнесены друг с другом, но и могут в ряде случаев выступать как синонимы, создающие или ситуацию тавтологии (типа «низ [корень] — внизу, середина [ствол] — посередине, верх [ветви] — вверху»), или ситуацию логического парадокса, нелепицы, нонсенса, оксюморона (при описании *arbor inversa*): «низ — вверху... верх — внизу» [40]. Эти две ситуации, возникающие при описании объекта загадки, нередко выступают в случаях так называемых универсальных загадок, в которых речь идет о некоем целом, основном, исходном, т. е. об объекте, в принципе включающем в себя все остальные объекты, которые могут быть загаданы (соответственно сама универсальная, или основная, загадка может рассматриваться как некая сумма или ядро всех загадок данной традиции или же как высшая точка корпуса загадок, из которой выводимы все остальные, более специализированные загадки). Своеобразным указанием на ситуацию основной загадки следует считать и сам набор признаков, используемый для кодирования объекта загадки. Этот набор признаков построен таким образом, что ему отвечает множество (в принципе) изоморфных образов основного объекта, подлежащего разгадке (в общих чертах все то, что трехчленно по вертикали, на которой особенно отмеченной является верхняя треть). Иначе говоря, уже набор признаков преформирует множественность образов разгадываемого объекта, целый их класс, что очень существенно с точки зрения сохранения и актуализации информации о наибольших ценностях данной культурной традиции. Тем самым внимание в известной степени как бы переключается с исходного природного основного объекта (Вселенная) на его образ, принадлежащий

уже сфере культуры и являющийся знаком по преимуществу. Одно из важнейших следствий подобного переключения состоит в том, что этот «культурный» образ Вселенной, этот ее «знак» сам становится объектом почитания (как и объектом загадки), элементом ритуала, в связи с которым (реально обычно около, вблизи, вокруг которого) и разворачивается сценарий ритуала, посвященного космологической теме состава и сотворения Вселенной (см. далее).

В очерченном контексте особую роль играет *bráhman*. Будучи объектом текстов — загадок *brahmodya*, он вместе с тем наиболее общая и абстрактная[41] модель Вселенной в ее объективном и объектном аспектах, с одной стороны, и, с другой стороны, ближайший (первой степени) образ Вселенной, дающий начало целой серии последующих перекодировок этого образа и тем самым Вселенной, вплоть до ритуальных символов[42]. Посредствующая роль *bráhman*'а очевидна в таких примерах, как: «Выше этого — *bráhman*, высший, великий... Единый, объемлющий Вселенную... Выше которого нет ничего, меньше или больше которого нет ничего. Единый, он стоит, словно дерево, утвержденное в небе (*vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekas*), этим пурушей наполнен весь (этот) мир (*tene 'dam pūrṇaṃ puruṣeṇa sarvam*)» (Śvet.-Upan. III, 7—9) или же: «*bráhman* — это дерево (материал), *bráhman* — это дерево (растение)» (Taitt.-Brāhm. II, 8, 9, 6), находящееся в отношении ответа на вопрос-загадку, поставленный в RV X, 81, 4 (ср. 31, 7): «что это за дерево (материал), что это за дерево (растение), из которого они вытесали Небо и Землю?» (*kíṃ svid vánaṃ ká u sá vṛkṣá āsa yáto dyā́vāpṛthivī́ niṣṭatakṣuḥ*). Такие соотносимые друг с другом вопрос и ответ, которые реально в тексте могут оказаться и разрозненными, дают достаточно надежные основания для реконструкции новых фрагментов *brahmodya*. Более того, напрашивается правдоподобное предположение, что многие постулатообразные утверждения в Ведах, Брахманах или Упанишадах обретают свой законченный смысл только в том случае, если их рассматривать как ответ на вопрос в рамках *brahmodya*, и, наоборот, многие вопросы[43] о высших (или по меньшей мере сакрально отмеченных) ценностях ведийского космоса (иногда эти вопросы образуют длинные цепи, которые могут организовать целый текст, ср. гимн о Скамбхе, «Атхарваведа» X, 7) должны пониматься не как не ориентированные на ответ риторические вопрошания или медитативные экскламации, а исключительно как первые части *brahmodya*, предполагающие существование вполне определенных ответов. Именно так должны, видимо, интерпретироваться фрагменты знаменитого гимна-загадки из «Ригведы» (I, 164), ядром которого (20—22) является загадка о мировом дереве: «Два орла (*dvā́ suparṇā́* — букв. «прекраснокрылых»), два связанных друг с другом товарища, обхватили одно и то же дерево (*vṛkṣám*). Один из них ест сладкую винную

ягоду (*pippalaṃ svādv*), другой наблюдает, не вкушая[44]... На дереве том, где вкушающие мед орлы селятся, размножаются все, на вершине его, говорят, ягода сладкая. До нее не доберется тот, кто не знает отца (*yaḥ pitáraṃ ná véda*)». Хотя в целом и в деталях интерпретации этой загадки неодинаковы[45], а часто и некорректны, поскольку основаны на подстановках смыслов в соответствии с поздними и обычно сильно философизированными представлениями, все-таки нет сомнения в том, что перед нами схема мирового дерева с характерным символизмом целого и частей, зафиксированным не только в более ясных текстах других традиций, но и во многих произведениях изобразительного искусства. Ф а к т о м (а не его интерпретацией!) является само дерево и наличие на нем двух птиц, противопоставленных друг другу в некотором отношении, а также присутствие определенного прагматического аспекта (сладкие ягоды) и указание (хотя и туманное) на условия его реализации (знание отца)[46]. В другом месте было показано, что точно такая же схема постоянно встречается в разного рода текстах о мировом дереве, где этот образ моделирует различные аспекты космологического устройства (в частности, структуру времени[47]), и, главное, в реально известных ритуальных сооружениях, выступающих как эквивалент мирового дерева. А это последнее обстоятельство в сочетании с реконструкцией *bráhman*'а как некоего ритуального сооружения окончательно раскрывает ту жизненную ситуацию, которая служила исходным локусом загадки как в ведийской, так и в других архаичных традициях. Во всяком случае, сейчас не приходится сомневаться, что ведийские загадки (*brahmodya*), образовывавшие важнейшую словесную часть ритуала, произносились перед *bráhman*'ом, ашваттхой и тому подобными образами мирового дерева, во-первых, и, во-вторых, имели своим подлежащим разгадке объектом как сами образы, так и то, что за ними лежит, — Вселенную[48]. Уже такой хорошо описанный ритуал, как *ашвамедха*, подтверждает высказанные здесь предположения[49]. Несомненно, могут быть сделаны и дальнейшие уточнения. Относительно недавно Кёйпером было показано, что словесные поединки жрецов-поэтов в древней Индии приурочивались к переходу от старого года к новому [Kuiper 1960: 217—281], т. е. к тому времени, когда в соответствии с циклической концепцией времени Космос возвращается к своему прежнему (докосмическому) состоянию, «срабатывается» в Хаосе, и только особый ритуал перехода может заново воссоздать Космос со всеми этапами его становления. Весьма вероятно, что *brahmodya*, или «говорение о *bráhman*'е вокруг него»[50], по своему происхождению были связаны именно с ритуалом, воспроизводящим сотворение мира (типа вавилонского *Энума элиш*) и соотнесенным с *bráhman*'ом как идеализированным образом мирового дерева. В р е м е н н á я отмеченность этого ритуала (стык старого и нового годов, начало нового солнечного цикла и т. п.)

многообразно отражена и в самом ритуале (о чем прежде всего можно судить по обильным типологическим параллелям)[51] и в соответствующих текстах[52]. В этом отношении особенно показательна изофункциональность *bráhman*'а и мирового дерева в связи с темой времени. Оба они равны году, и оба являются его образами, точнее, символическим выражением мифопоэтического пространственно-временнóго континуума (Вселенная в течение года)[53], ср. такие отождествления в Упанишадах, как *bráhman* — это Вселенная и *bráhman* — это год, или годовое путешествие коня (= Вселенной, солнца и т. п.) перед его принесением в жертву (*ашвамедха*). Представление о годе как о гнезде *bráhman*'а — *brahmanī(d)am* («Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа... Поистине поэтому год — Праджапати, время, пища, гнездо *bráhman*'а»[54]. Maitrī-Upan. VI, 15; ср. также Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauṣ.-Upan. I, 6 и др.) перекликается с многочисленными загадками (как в *brahmodya*) о времени, в которых год загадывается через дерево (столб, брус и т. п.) с гнездами. Ср. хотя бы обильные русские загадки типа: *Стоит дуб, на дубе двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда...*, или: *лежит брус на всю Русь, и на том брусу двенадцать гнезд, и во всяком гнезде по четыре яйца...*, или: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде четыре яйца, в каждом яйце по семь зародышев* и т. д.[55], имеющие отношение как к году, так и к мировому дереву, которое в своем временнóм аспекте, по сути дела, и описывается в этих загадках. Здесь же надлежит указать, что ведийская традиция *brahmodya* сохранила загадки о годе, аналогичные вышеприведенным русским. Особенно диагностично, что одна из таких загадок («Косяков двенадцать, колесо одно, три ступицы[56] — кто же это постигнет? В нем укреплены вместе колышки, словно триста шестьдесят подвижных и [одновременно] неподвижных» RV I, 164, 48) входит в текст уже упоминавшегося гимна-загадки, в центре которого находится загадка о мировом дереве[57].

Сопоставление двух отмеченных здесь особенностей ведийских *brahmodya* — серия загадок космологического содержания и их приурочение к кануну Нового года (т. е. нового природного и хозяйственного цикла, нового солнца, нового урожая, нового богатства, нового приплода и потомства) — с аналогичными примерами в других традициях[58] делает практически бесспорным определение исходного локуса *brahmodya*. Речь идет о ситуации, которая может быть суммирована приблизительно следующим образом: 1) исходное положение — мир распался в Хаосе, задача — интегрировать Космос; 2) поместив себя в пространственно-временные условия, воспроизводящие ситуацию творения (то, что было некогда, «в первый раз»), т. е. перед началом Нового года и в центре (пуп земли), отмеченном мировым деревом или *bráhman*'ом, жрец произносит над жертвой некий сакральный текст,

в котором содержатся отождествления космологических элементов, подлежащих восстановлению и интеграции, с членами тела жертвы (человек, конь, и т. п.); 3) загадывание жрецом (брахма́ном, во всяком случае он начинает эту часть ритуала) загадок об элементах Космоса или его образах — мировом дереве, *bráhman*'е (*brahmodya*) в порядке возникновения этих элементов (и, следовательно, их важности), на которые отвечает другой жрец (или жрецы); 4) завершающее обращение к *bráhman*'у или мировому дереву как образам вновь интегрированной Вселенной.

Таким образом, *brahmodya* оказывается лишь частью исключительно широко разветвленной традиции вопросо-ответных диалогов, представляющих собой особую форму «сократически-агонистического» обучения[59]. У. Джонсон в связи с RV I, 164, 20—22 убедительно показал, что ведийская традиция хорошо знала специальные спекулятивные симпозиумы (*sadhamā́da*, ср. RV X, 88, 17с и шире — 13—19), к которым приурочивались ритуальные состязания в загадках, так называемые *vidátha* (RV I, 164, 21)[60]. Не менее важен и другой вывод о том, что темой загадок на этих состязаниях был сам *bráhman*; именно он и выступал как загадка. «Брахманические» стихи были особой специализированной формой мантр Ригведы, употреблявшейся на симпозиумах в диалогах. «The *bráhman* verse is a vehicle of the thought, allowing man to realize or intuitively understand something of these powerful, mysterious referents» (см. Johnson 1976: 255).

Возвращаясь к содержанию этих «загадочных» прений, весьма существенно, что центральная часть ритуала — серия отождествлений и выстраиваемый на ее основе ряд загадок — предполагает идею соотнесенности и, более того, изоморфизма макро- и микрокосмоса, Вселенной и жертвы. Выше эта идея комментировалась на материалах описания *ашвамедхи*. Но еще более убедительны данные, относящиеся к Пуруше, первочеловеку как образу множественного заполнения Вселенной (ср. *púruṣa* «мужчина», «человек» при *purú* «много», *pṛṇā́ti* 'он наполняет', *pūrṇa* 'полный', 'наполненный'), составляющие, по сути дела, особый, очень архаичный класс загадок типа *brahmodya*, подкрепляемый огромным количеством параллелей[61] и связанный вначале с человеческим жертвоприношением (см. Weber 1868: I, 54—82), здесь же перевод Puruṣamedhakāndha, ср. ZDMG 18, 1864: 277—284; Kirfel 1951; Ригведа. Избр. 1972: 403 и др.). Тема Пуруши как первожертвы, совершенной богами, и космогонического процесса как жертвоприношения отчетливее всего выступает в знаменитом Гимне Пуруше (RV X, 90)[62]; ср., с одной стороны: «Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного в начале (*agratáḥ*), его принесли в жертву боги, садхья и риши» (7)[63] и, с другой: «Ведь Пуруша — это Вселенная, которая была и которая

будет...» (2: *púruṣa evédáṃ sárvaṃ yad bhūtáṃ yác ca bhávyam*). К *brahmodya* в этом гимне принадлежат, собственно, только четыре строфы (11—14): «Когда Пурушу расчленили (*vy ádadhuḥ*), на сколько частей разделили его? Что его рот, что руки, что бедра, что ноги называется? — Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра — вайшья, из ног родился шудра. Луна из (его) духа рождена, из глаз солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыхания родился ветер. Из пупа возникло воздушное пространство, из головы родилось небо, из ног — земля, стороны света — из уха. Так они устроили миры». К этому ядру примыкают фрагменты, которые могут быть поняты как ответы *brahmodya*, но без соответствующих вопросов. Ср.: «...Из него он сделал животных, живущих в воздухе, в лесу и в деревне. Из этой жертвы... гимны и напевы родились, метры родились из нее, ритуальная формула из нее родилась. Из нее кони родились и те (животные), у кого два ряда зубов; быки родились из нее, из нее родились козы и овцы» (8—10). Учитывая место, занимаемое этими фрагментами в гимне (непосредственно перед *brahmodya*), можно с достаточным основанием реконструировать и для них брахмодическую форму типа: «Что было сделано из этой жертвы? — Животные...»; «Что родилось из этой жертвы? — Гимны, напевы... кони, быки...» и т. п.[64] Сама структура *brahmodya*, где ответ следует из вопроса, а вопрос определяется ответом, где многократно происходит обращение на самого себя, может быть понята как иконическое отражение жертвоприношения (отдать, чтобы получить, и получить, чтобы отдать). Характерно в этом отношении, что Пуруша одновременно и жертва, и тот, кому жертвуют, почитая его (*yajñéna yajñám ayajanta devā́s*. X, 90, 16[65]), он происходит из женского начала Вирадж, и Вирадж происходит из него как мужского начала (5; ср. такое же рефлексивное происхождение в RV X, 72, 4), и их сотворчество порождает все сущее (ср. *инь* и *ян* в китайской традиции). Более поздние тексты о Пуруше также сохраняют следы брахмодического происхождения и соответствующей структуры, хотя они обычно гипертрофированно обобщают один из двух принципов, сосуществующих в RV X, 90. Речь идет о двух крайних вариантах организации текста: или у н и в е р с а л и з а ц и я вопросной формы, при которой ответы остаются за пределами текста (ср., например, AV X, 2: «Кто создал пятки Пуруши? Кто — мясо? Кто — лодыжки? Кто — красивые пальцы? Кто — отверстия? Кто — части тела, (что) посредине? Кто — опору?.. Сколько богов? Кто из них сотворил грудь и спину Пуруши? Кто (соединил) грудь и тело? Кто — локоть? Кто — плечи? Кто — ребра?.. Кто этот первый из многих... (создавший) мозг, лоб, затылок, череп над челюстями Пуруши? Кто этот бог? Приятное и неприятное, сон, страх, утомление, радость и блаженство — откуда это у сильного Пуруши?.. Кто дал ему облик? Кто — рост, имя, движение? Кто — способность различать? Кто дал

ноги Пуруше?..»[66]), или, наоборот, элиминация вопросов, при которой остаются только серии отождествлений, как бы уже лишенные статуса и силы ответа (ср., например: речь — огонь, зрение — солнце, мысль — луна, слух — страны света, дыхание — ветер. Śatap.-Brāhm. X, 3, 3, 8; речь — земля, огонь; дыхание — воздушное пространство, ветер; зрение — небо, солнце; слух — страны света, луна; мысль — воды, Варуна. Aitar.-ār. II, 1, 7; тепло — свет, отверстия — пространство; кровь, слизь, семя — вода; тело — земля; дыхание — воздух. Там же, II, 3, 3; речь — огонь, обоняние — ветер, зрение — солнце, слух — страны света; волосы, кожа — растения и деревья; мысль, сердце — луна; пуп — смерть; семя — вода и т. д. Там же, II, 4, 2; ср. Mahābh. III, 12965 и сл.; огонь — уста, земля — стопы, солнце и луна — глаза, небо — голова, страны света — уши, вода — пот,. пространство с четырьмя направлениями — тело, ветер — мысль и т. п.). В обоих случаях, по сути дела, уже совершился переход в сферу классификационных спекуляций скорее «преднаучного», нежели архаичного мифопоэтического, типа. Теоретически и практически возможная реконструкция корпуса загадок на основании такого классификационного материала привела бы к созданию значительного количества текстов, которые по форме напоминали бы загадку, но, по сути дела, уже не обладали бы той сакральной санкцией, что неотъемлемо связана с высшими смыслами данной культуры, верифицируемыми в ритуале. Тем не менее и в таких вырожденных случаях сам вышедший за первоначальные границы своего применения принцип может указывать на свое исходное ядро и, следовательно, на фрагмент прототекста. Кроме того, необходимо считаться с постоянно применяемым (хотя и архаичным по происхождению) приемом компенсировать утрату (или снижение) «загадочной» силы на уровне содержания формированием «звуковых» загадок, что можно рассматривать как своеобразное перераспределение информации и энтропии между означаемым и означающим в русле универсального обмена.

Хотя в настоящей работе тема «звуковых» загадок специально не рассматривается, поскольку она входит в более обширный круг вопросов, связанных с принципами поэтического творчества ведийских риши, указание нескольких примеров послужит частичному прояснению темы. Уже упоминавшийся текст о Скамбхе (AV X, 7) начинается серией вопросов, которые составляют нечто вроде «сдвинутой» загадки: «В каком его члене находится космический жар? В каком его члене помещен космический закон? Где обет, где вера в нем находятся? В каком его члене воздвигнута правда?» Поверхностный уровень загадки предполагает определение частей (принадлежащих кому-то или чему-то), с которыми связаны некие космические элементы (как в *brahmodya*). Этот слой загадки является камуфлирующим. Речь идет о псевдозагадке, ответы на которую отсутствуют в тексте (более того, даже если

они существовали в пределах всей ведийской традиции, вопросы в тексте, очевидно, не предполагали даже внутренней актуализации этих ответов). Эта «некорректность» загадки или по меньшей мере отсутствие необходимости ее актуального решения способствуют переключению внимания отгадчика (потенциального *ativādin*'а) на более глубокий и, во всяком случае, неявный уровень, на котором без всякого вопроса и как бы en passant возникает тема е г о (*asya*), т. е. т о г о, кому принадлежат члены, выступающие как объект разгадки на указанном «псевдозагадочном» уровне. Иначе говоря, парадокс ситуации состоит в том, что то, о чем спрашивается, строго говоря, не нуждается в ответе (или даже вовсе его не имеет), тогда как то, о чем н е спрашивается (*его*), а только бегло, почти намеком упоминается, требует ответа. Однако это семантически и референционно «пустое» *его*, еще не нашедшее своего реального хозяина, не может быть найдено, открыто, разгадано содержательно именно потому, что весь текст строится как информационный ряд о частях (членах) этого *его*, а не о нем самом и, точнее, даже не столько об этих частях, сколько о том, что в них находится. В этих условиях тупика только обращение к плану означающего, т. е. к звуковому уровню, может определить область, в которой кроется ответ на тайную загадку. Первые два стиха рассматриваемого текста (X, 7, 1—2, как и 4) начинаются вопросительным местоимением *kásmin* 'в каком'. Трижды повторенное *kásmin*, находящееся к тому же в сильной позиции (начало текста, строфы, стиха), анаграмматически моделирует название главного и единственного объекта всего текста — *skambhá* (*k-s-m* [*bh-*])[67]. Другой пример сходного типа связан со знаменитым гимном богине Речи (*Vāc*)— RV X, 125, проанализированным в другом месте. Этот гимн должен считаться ключевым в том смысле, что и явно и сокровенно он содержит указания на особое значение некоего д р у г о г о уровня (прежде всего звукового), на котором формируется особый сакральный текст (в этом смысле здесь неявно содержатся указания на то, как найти ответы на «звуковые загадки»). Более того, этот лежащий в глубине, укрытый другими текстами, переслоенный ими текст и является онтологически первичным и исходным, в то время как текст, обычно принимаемый за единственный и, во всяком случае, первичный, должен считаться вторичным. Его подлинное назначение — нести в себе, укрывать и сохранять навечно сакральный смысл (в частности, ответы на загадки) в его звуковой форме.

Гимн X, 125 примечателен во многих отношениях. Он единственный в «Ригведе» из посвященных Вач как персонифицированной Речи и поистине космическому принципу, проницающему всю Вселенную. Вач (Речь) предшествует богам, вызывает их к жизни в Слове, вводит их в мир, созданный в звуках, служит им опорой. Сама по себе она образует Космос, находится на небе, на земле и в водах (три космические зоны), охватывает все существа;

она — пища всех, и ею живут все[68]. С нею связаны основные космические действия — «быть опорой» (нести, ср. Скамбху), «заполнять пространство», «охватывать все сущее» (ср. варианты — «быть распределенным повсюду», «обладать многими формами»), присущие именно демиургу. Вач как «первопоэт» и как «первотекст» распределена по многим местам (ср. *tā́m mā devā́ vy 'adadhuḥ purutrā́...*)[69]. Если мотив расчленения и множественности отсылает к соответствующему эпизоду «основного мифа» (с которым связан особый слой загадок, в частности и «звуковых»), то стих в середине этого гимна, являющийся осью симметрии (и, следовательно, сильной позицией, заслуживающей особого внимания), демонстрирует чудо поэтического иллюзионизма: здесь непосредственно и открыто высказывается мысль о неадекватности понимания творчества Вач и, следовательно, создаваемых ею текстов, включая и этот (X, 125) гимн, теми, «кто слышит сказанное» (*yá īm śṛṇóty uktám*), и призыв вслушаться, внять тому, что глаголет Вач. Этот призыв вслушаться (и понять нечто иначе, чем принято, ср. RV X, 71, 4) звучит как заклинание[70], как уверение слушающего в особой ценности сообщаемого. Нахождение этих строк в самой сердцевине гимна и есть тот иконический образ «тайного сокровища», которое спрятано в самой глубине, внутри, в сокровенном лоне. Отсюда, собственно, и берет начало поиск разгадки объекта этого гимна, также заслуживающего названия загадки. Дело в том, что субъект (гимн строится как самовосхваление в 1-м лице), он же объект этого гимна, в тексте не назван ни разу, и эта анонимность воспринимается как нарочитость, заставляющая искать ответа на других уровнях. Подлежащее разгадке имя *Vāc* раскрывается совместным действием многих факторов, из которых здесь следует упомянуть три: сложные содержательно-формальные отсылки (ср. *vadāmi* 'говорю', откуда 'говорить' — «Речь», ***vadāmi* — *Vāc***[71]), синтезирование последовательностей, совпадающих с именем *Vāc* (ср. уже в первом стихе ***vá**/subhiṣ/ **c**/arāmy/* ⊃ ***Vāc*** или в стихе 3: ***vá**/sūnām/ **c**/ikituṣī/* ⊃ ***Vāc***), введение звуковых комплексов с резким увеличением их средних статистических характеристик (*v* + Voc — 50 раз! [при этом 60% случаев составляет *va*][72] и более 60 раз — *(ă)m*, *(ă)ṃ*, что можно понимать как отсылку к имени ***Vāc Āmbhṛṇī***, Вач как дочь великого риши Амбхрны). Только с нахождением имени *Vāc* уясняются способы его поисков, и эти способы как раз и составляют основные элементы стратегии разгадывания загадок такого рода[73]. Более того, сами эти методы могут отвлекаться от звукового материала и становиться общими принципами обнаружения искомого и на семантическом уровне. Один из наиболее показательных примеров этого рода — гимн RV VIII, 29 («Всем Богам»), где ни один из богов не назван по имени, но они могут быть угаданы по некоторым содержательным характеристикам (своего рода мотивным дифференциальным признакам), с

ними связанным. Ср.: «Один бурый, переменчивый, прекрасный юноша покрывает себя золотистой краской» (1) кодирует Сому; «Один уселся в (материнском) лоне, мудрый среди богов» (2) предполагает Агни; «Один пути стережет, словно разбойник. Он знает тайные сокровища» (6) — Пушана; «Двое передвигаются с помощью птиц вместе с одной. Они отправляются в странствие, как два странника» (8) — Ашвинов и Сурью[74]. В других случаях тот же прием используется в сочетании с установкой на парадокс, как, например, в RV I, 152, 3 (гимн Митре и Варуне (Renou 1949: 266—273), ср.: *apā́d eti prathamā́ padvátīnām* — «безногая, она идет впереди тех, кто с ногами», об Ушас) или в RV V, 47, 5 («Гимн всем Богам»: «Это чудо ... что реки текут, воды стоят [*cáranti... nadyàs tasthúr ā́paḥ*]; что его носят две другие, чем мать, рожденные там и сям, (и однако) близнецы одного рода» [75]). Особый род случаев представляют числовые загадки, в которых сочетание числовых параметров позволяет определить сначала связанные с ними объекты (первый слой загадки), а потом и мифологический персонаж, характеризуемый этими только что идентифицированными объектами (второй слой загадки). Такова числовая загадка в RV V, 47, 4: «Четверо носят его, успокаивая. Десятеро вскармливают теленка, чтоб он мог двигаться, трояки его лучшие коровы. За один день обходят они границы неба», в которой *четыре* соотносят с количеством жрецов (или двух рук двух жрецов), *десять* — с числом пальцев и т. д., что в конечном счете, видимо, отсылает к Агни, или RV VIII, 72, 7: «Доят семеро одну; две выпускают пять на берегу реки среди шума», где речь идет о семи жрецах, одной корове, двух руках и пяти пальцах, что позволяет открыть картину доения коровы (первый слой), а затем — через отождествление корова ≡ сома (растение) — ритуал выжимания сомы (второй слой), или RV I, 152, 2: «Грозный о четырех острых гранях бьет того, у кого три острые грани; хулители же богов одряхлели первыми», где сначала угадывается *четырехгранная* ваджра (оружие богов, прежде всего Индры) и *трехгранное* оружие врагов, а затем вскрывается и некий поединок, принесший победу богам над их противниками[76]. Следует заметить, что в ведийской традиции, как и в других архаичных культурах, числа еще не были полностью десемантизированы и в отличие от современной европейской культуры сохраняли в известной степени свой качественный характер (отсюда и наличие сакральных чисел 3, 7, 9, 12, 21, 33 и т. п.). Поэтому при анализе числовых загадок уместно различать абсолютно детерминированные числа (десять, когда речь идет о действиях, совершаемых пальцами двух рук; три, когда перечисляются космические зоны; два, т. е. солнце и луна, и т. п.), числа, получающие свое значение в мифологических мотивах данной традиции (тридцать три бога, семь лучей солнца, два Ашвина и т. п.), и так называемые парадигматические чис-

ла, которые входят в кодифицированный набор данной культурной традиции [77], сохраняя при всех обстоятельствах приписанные им качества. Эта неоднородность чисел также иногда обыгрывается в ведийских загадках. Показательно, что аналогично числам в загадках ведут себя числа и в других космологических текстах, где, в частности, они отмечают этапы творения, количество сакральных объектов и даже включаются в некую мистическую нумерологию.

Разумеется, что описанный здесь в общих чертах тип ведийских *brahmodya* не исчерпывает всего набора разновидностей древнеиндийской (или даже ведийской) загадки [78], но он обозначает его ядро. Для ведийских ариев как раз оно было основным, обладающим максимальной ценностью, сакральным, и поэтому именно *brahmodya* не только идеально определяли ведийскую модель мира, но и были самым надежным проводником на жизненном пути (извечная ситуация, определяемая А. Тойнби как Challenge-and-Response, по-своему отражена в ведийской загадке и ответе на нее). Для исследователей исторических судеб загадки и ее наиболее архаичной структуры *brahmodya* представляют особую ценность в двух отношениях: во-первых, они исключительно полно, подробно и наглядно вскрывают детерминированность самого жанра загадки и ее структуры внеположенными обстоятельствами (ритуал, воспроизводящий первособытие — сотворение ведийского космоса); во-вторых, *brahmodya* (включая и некоторые выродженные их формы, отмечаемые уже в Ведах) объясняют многие этапы дальнейшей эволюции загадки, уже вырвавшейся из теургического единства мифопоэтической эпохи на путь десакрализации, а затем и исключительно профанического и даже низменно-профанического существования (ср. такие крайние формы, как загадки неприличного содержания, абсурдистские загадки, загадки о подчеркнуто малозначащих и/или отрицательных объектах и т. п.). Поэтому привлечение внимания к *brahmodya* специалистов в области загадки имеет достаточно веские основания [79].

Примечания

[1] См.: *В. Н. Топоров.* Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994: 10—117; *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984: 14—46.

[2] Ср.: Веду гимнов («Ригведа»), Веду жертвенных формул («Яджурведа»), Веду напевов («Самаведа») и Веду магических формул, заклинаний и заговоров («Атхарваведа»).

[3] Все эти действия или часть их могут кодироваться одними и теми же или по меньшей мере генетически связанными элементами (ср. вед. *jan-* 'знать' и *jñā-*

'рождать', оба из и.-евр. **g'en-*, обозначающего знание как рождение и рождение как узнавание, или вед. *rad-* 'находить', 'открывать' при слав. **roditi* 'рождать' и т. п.). Ср.: *puruṣam upatāpinaṃ j ñ ā t a y a ḥ paryupāsate, j ā n ā s i māṃ, j ā n ā s i māmiti* (Чханд.-Упан.VI, 15, 1) «вокруг (смертельно) больного человека собираются родственники [от *родить*] (и спрашивают): ты у з н а ё ш ь меня? Ты у з н а ё ш ь меня?». См.: Schulze 1936: 113; Топоров 1974: 235—236 и др. Семантическая мотивировка обозначений обретения смысла мира кратчайшим образом отсылает и к структуре ведийской модели мира, и к особенностям ведийского менталитета.

[4] Это обстоятельство и позволяет понимать любую вопросную часть загадки как ее тавтологический ответ.

[5] Эта особенность загадки, обычно игнорируемая исследователями, относится к числу важнейших. Такое просвечивание исключительного и сакрального светом повседневного и бытового как раз и отмечает глубинное единство обоих планов и возможность перехода от одного к другому.

[6] Это подтверждается существованием особого жанра речений метаязыкового характера, устанавливающих тавтологичность (не тождественность!) вопроса и ответа или — шире — обеих частей подобного уравнения в ряде традиций архаичного типа, ближайшая аналогия в русском семантическом космосе — речения типа «Что в лоб, что по лбу».

[7] Из этого принципа вытекает, что, по сути дела, решением загадки должен считаться не просто о т в е т (загадка вообще менее всего связана с угадыванием и импровизацией, но со знанием и искусством его порождения), а ответ как свернутый знак в с е й п р о ц е д у р ы э к с п л и к а ц и и с к р ы т о г о т о ж д е с т в а обеих частей загадки.

[8] Иначе говоря, ответ предшествует вопросу.

[9] Ср.: «Совершенномудрые люди создали образы, чтобы в них до конца выразить мысли. Они установили символы, чтобы в них до конца выразить воздействие мира на человека и человека на мир...» («Сицычжуань») или: «Перемены — это изменчивость, в которой мы меняемся в соответствии со временем, для того чтобы следовать пути («дао») мирового развития. «Книга перемен» столь широка и всеобъемлюща, что через нее мы надеемся вступить в правильные отношения с законом нашей сущности и судьбы, проникнуть во все причины явного и сокровенного, исчерпать до конца всю действительность предметов и событий и тем самым указать путь открытий и свершений...» (из «Ичжуаня», комментария, составленного Чэн И-чжуанем) и т. п. См. подробнее [Щуцкий 1960].

[10] Ср. знак *бу* (гадание на костях и черепахе) и знак *ши* (гадание на стеблях тысячелистника), а также бином *буши*.

[11] Этому не противоречит ни факт членимости *a* (вопроса) в плане наличия в нем ряда предикатов [O ($P_1P_2P_3$...)] или указания ряда условий существования описываемого здесь объекта [P (Cond.$_1$ & Cond.$_2$ & Cond.$_3$...)], ни соединение в вопросе двух «атомарных» объектов, предполагающих соответствующим образом построенный ответ (ср.: *Младший уходит, старший приходит — Солнце и месяц*).

[12] Естественно, и эта форма является большим упрощением реальной ситуации, поскольку здесь не учитываются закономерности соотношения графических черт гексаграмм и соответствующего афоризма.

[13] Интересно, что аспект бинарной логики обнаруживается и в ключевом афоризме «То Инь, то Ян — это и зовется Путем (Дао)», и в идее порождения всех объектов взаимодействием этих двух начал, лежащих в основе разветвленной системы двоичных противопоставлений.

[14] Ср.: Zug 1967: 81—88; Sato 1968 и др., а у нас ряд работ Г. С. Померанца; ср. теперь Дзен-Буддизм 1993 (Судзуки 1993; Кацуки 1993) и др. Интересно, что в секте Rinzai коан и сейчас является основной педагогической психотехникой.

[15] См.: Померанц 1972: 81.

[16] Каким бы парадоксальным и загадочным ни казался саториальный опыт и сколь бы ни настаивали на его «восточной» природе, он, как справедливо писал Юнг, «на самом деле, совершенно естественная вещь, нечто настолько простое, ... что за деревьями не видится леса, и в попытке объяснить это неизбежно говорятся такие вещи, которые приводят других в еще большее смущение» [Дзен-Буддизм 1993: 7] и оказывается доступным не только «восточному» человеку. Разумеется, в этом ряду, пожалуй, первой и наиболее убедительной фигурой нужно признать Мейстера Экхарта; ср., например, «быстрый» импровизационно-игровой вопросо-ответный диалог его с прекрасным нагим мальчиком, оказавшимся, в конце концов, Богом; на вопрос Экхарта мальчику, откуда он идет: — «Я прихожу от Бога». — «Где ты оставил Его?» — «В добродетельных сердцах». — «Куда ты идешь?» — «К Богу». — «Где ты найдешь его?» — «Там, где оставлю все творения». — «Кто ты?» — «Царь». — «Где твое царство?» — «В моем сердце». — «Смотри, чтобы никто не поделил с тобой твоей власти». — «Я так и делаю»... Подобные опыты, отмеченные у Экхарта и других мистиков старого времени, достаточно чисты от подозрений в заимствовании. Но и в тех случаях, когда такие подозрения могут иметь основания, подлинность самого опыта не снимается вполне. Ср. стихотворение Поплавского «Учитель», вошедшее в сборник «Дирижабль неизвестного направления» (Париж, 1965 г.): *Кто твой учитель пенья? | Тот, кто идет по кругу. | Где ты его увидел? | На границе вечных снегов. | Почему ты его не разбудишь? | Потому что он бы умер. | Почему ты о нем не плачешь? | Потому что он — это я.* Этому стихотворному тексту соответствует прозаический фрагмент из «Дневника Аполлона Безобразова», см.: [Поплавский 1993: 181, 347]. В основе лежит та же схема, что и в отрывке Экхарта. Разумеется, это не коан, но то, что можно было бы назвать «на полпути к нему», но эти «полпути» — труднейшие. Общим для этих сопоставлений является та неожиданность, которая освобождает от иллюзий «здравого смысла» и главной из них — относительно Я — и которая есть или инсайд в истинную природу Я или порог инсайда, когда человек «теряет» себя. В этих условиях ответы коана или диалога Экхарта уже не могут быть спутаны с ерундой и бессмыслицей: они становятся в высшей степени естественными и органически позволяют открыть сферу подсознания.

[17] Об этом ритуале см.: Dumont 1927; Bhawe 1939; Kirfel 1951: 39—50 и др. Ср. также описание *ашвамедхи* в «Шатапатха-Брахмане» (XIII, 1) и серию отождествлений в «Брихадараньяке-Упанишаде» (I, 1). Специально о «Ваджасанеи-Самхите» см.: Renou 1946: 21—52.

[18] См.: Renou 1949: 22—46; ср. также: Топоров 1971: 26 и сл.

[19] Особый вид *brahmodya* составляет слегка драматизированный диалог (*vākovākya*).

[20] Ср. такие примеры, как «Речи Вафтруднира» из «Старшей Эдды», сходные фрагменты из среднеиранского «Бундахишна» и «Риваята» и т. п. Эддическая традиция знает и другие примеры таких вопросо-ответных прений, ср. «Речи Альвиса», фрагмент «Песнь о Хледе» из «Старшей Эдды» (при прозаической «Саге о Хейдреке» с загадками Хейдрека и др.; ср.: Хейзинга 1992: 130, не говоря о германистической литературе). В германской «загадочной» традиции особое место занимают древнеанглийские образцы (прежде всего из «Эксетерской книги»), см.: Wyatt 1912; Др.-англ. поэзия 1982: 44 и сл., 273 и сл. и др. В связи с «загадочным» особое значение приобретают древнегерманские кеннинги, каждый из которых, по существу, чреват загадкой, а все в целом как раз и образуют тот особый «загадочно-иносказательный» метафорический язык, о котором уже говорилось выше.

[21] См.: Śatap.-Brāhm. XI, 6, 3; XII, 2, 2, 13 и сл.; Bṛhad.-ār.- Upan. III, 9 и др.

[22] По логике цепей загадок далее ожидалось бы нечто вроде: «что есть бра́хман?»→ «*x* есть бра́хман» & «что есть *x*?» → «*y* есть (подобен) *x*» и т. п. И действительно, другие тексты позволяют подтвердить эту логическую реконструкцию (ср. тексты, в которых содержатся ряды отождествления бра́хмана).

[23] Ритуальный о б м е н вопросами и загадками стоит в том же ряду, что и обмен дарами (ср. *потлатч*), также приурочиваемый к началу года. В этом контексте сельскохозяйственно-пищевая тематика колядочных песен (трава, коровы, молоко, свиньи, хлеб...) получает дополнительную мотивировку. Значение обмена, понимаемого таким образом и преследующего цель увеличения плодородия (сюда включается и échange de femmes), было подчеркнуто М. Моссом. См.: Mauss 1923—1924; ср. также: Lévi-Strauss 1967; Benveniste 1966: 315—326; ср. соответствующий раздел в книге того же автора — Benveniste 1969, 1, ch. II. В связи с древнеиндийской версией этой проблемы см.: Held 1935: 243 и сл.; отчасти — Meyer 1937.

[24] Особенно наглядное подтверждение сказанному можно найти в традициях, где каждая из семантических групп состоит из достаточно небольшого числа элементов, как правило специализированных. См., например, Lehtisalo 1947: 592 и сл.; Schellbach 1959; Василевич 1936: 133 и сл.; Крейнович 1969: 227 и сл.; Ramstedt, Aalto 1955—1956. Ср. также: Куприянова 1958, Пичков 1960 и др.

[25] Прежде всего это относится к древнесеверным кеннингам и хейти. Особенно близки к загадке кеннинги, основанные на исходной оксюморной ситуации или на омонимических отношениях. Примером первого рода могут служить кеннинги типа *sandhimmin* «небо песка», т. е. м о р е или *grundar hvalr* «кит земли», т. е. з м е я (оксюморность заключается в соединении м о р с к о г о животного [кит] с з е м л е й: *морская & земля). Кеннинги второго рода еще сложнее и еще более близки к загадкам известного типа. Так, кеннинг *Gleipnis tuggu hráki* «слюна жвачки Глейпнира» означает «надежду», т. е. то, что поддается только многоступенчатой разгадке: «"Глейпнир" — это узы, которыми связан волк Фенрир. Следовательно, "жвачка Глейпнира", т. е. то, что кусает Глейпнир, — это сам волк, а его слюна — это река *Vǫn*, образовавшаяся из его слюны. Но слово *vǫn* имеет и значение "надежда"» (см.: Стеблин-Каменский 1978: 60), откуда — общая разгадка кеннинга (о сходном типе загадок см.: Поливанов 1968: 307 и др.). И вообще запрятанность смысла — один из сознательных приемов поэтического языка: «Мы еще и теперь прибегаем к такому выражению, что называем золото "устным счетом" (*munntal*) этих великанов, и мы

прячем (*vér felum*) его в рунах поэзии так, что называем его "речь", или "слово", или "счет" этих великанов. Тогда сказал Эгир: это кажется мне хорошим способом прятать в поэзии (*vel fólgit í rúnum*)» (Op. cit.: 61—62).

[26] Совершенно очевидно, что уравнения типа солнце ≡ глаз (божества) и т. п. служат важнейшим участком, на котором реализуется металингвистическая функция языка (соответственно загадки), ориентированная на проверку того факта, пользуются ли участники коммуникации одним и тем же культурно-языковым кодом. В случае диалога-загадки эта функция особенно актуальна, так как в отличие от обычного неспециализированного диалога здесь нет возможности помочь отгадчику. В этом смысле загадка подобна масонскому знаку: она делит всех на тех, кто знает, и тех, кто не знает. Существенно, что само слово *знать* в загадках архаичного типа играет выдающуюся роль. Ср.: *kó... v e d a... v é d ā h á m* «кто... знает... я знаю» (Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—60); *kó addhā́ v e d a ... kó v e d a yátā ābabhū́va...* «кто воистину знает... кто же знает, откуда он появился» (в знаменитом гимне о происхождении мира — RV X, 129, 6) или *tā yo v e d a, sa v e d a brahma* «кто знает тех, кто знает *bráhman*'а» (Taitt.-Upan. I, 5, 5); ср. *veda-* «Веда» (собственно, «знание», «видение»).

[27] Ср. *purutrā́* RV I, 32, 7: о разбросанных по разным местам частях расчлененного Индрой дракона Вритры.

[28] Эта традиция глубоко укоренена в особенностях ведийской картины мира. Ее отзвуки обнаруживаются в Ведах и особенно в поздневедийской литературе (ср. Пратишакхьи, Брахманы, Араньяки, Упанишады), где много примеров отождествлений языковых элементов с космологическими и микрокосмическими объектами, позволяющих реконструировать потенциальные загадки. Ср.: согласные — ночи, гласные — дни, или: согласные — тело, голос — душа, фрикативные — атмосфера, гласные — небосвод, или: фрикативные — дыхание, взрывные — кости, гласные — мозг (костный), полугласные — мясо и кровь (Айтарея-Араньяка II, 2, 1; 2, 5; III, 1, 5; 2, 2 и др.). Сюда же, конечно, относятся и более общие отождествления: «Таковы же и три мира: речь — этот мир, разум — воздушное пространство, дыхание — тот мир. Таковы же и три веды: речь — Ригведа, разум — Яджурведа, дыхание — Самаведа... Т о ч т о и з в е с т н о, и м е е т о б р а з р е ч и, ибо речь — известное...» (Брихадар.-Упан. Мадху I, 5, 4—8) и т. п. Отсюда — взрывные (?) → земля & гласные (?) → н е б о с в о д ... (или: земля (?) → взрывные & небосвод (?) → г л а с н ы е...).

[29] Учитывая *bráhman* ≡ *sū́rya* и такие утверждения, как: «Того *пурушу*, который в солнце, я и почитаю как *bráhman*'а» (Брихадар.-Упан. II, 1, 2; ср. также Atharvaveda IV, 1,1; см.: Renou 1949: 26), т. е. в конечном счете *púruṣa* ≡ *sū́rya*, восстанавливается и *bráhman* ≡ *púruṣa* — отождествление, широко представленное в Упанишадах и по характеру очень близкое связи *bráhman*'а и *Prajāpati*, известной из *brahmodya* в ритуале «12 дней», из Брахман и Упанишад, ср.: «*Bráhman* [сотворил] Праджапати»). Мунд.-Упан. I, 1 и др. (Renou 1949: 33). В этом контексте приобретает значение совместное появление *bráhman* и *púruṣa* в Vájas.-Saṃh. XXIII, 51.

[30] Брахман — опора, основа Вселенной (на ней находятся боги, люди, потомство, богатство, все имена и т. п.). Ср. ŚBr, VI, 1, 1, 8, где говорится о том, что «*bráhman* — опора Вселенной», «опора есть то, что есть *bráhman*», и т. п. Ср. еще: *bráhma puccham pratiṣṭhā — «bráhman* — нижняя часть [основа]» (Taitt.-Upan. II, 5, 1) и др.

[31] Характерно, что *bráhman* и *barhís* восходят в конечном счете к одному языковому источнику.

[32] Такое устройство самой загадки и, главное, такой принцип ее функционирования в ведийском ритуале обеспечивают достижение наиболее полной картины мира, учитывающей и ее парадоксальные состояния и преодолевающей интенции, связанные с установкой на монологичность. Амебейность загадки и отдача ее составных частей разным голосам, к тому же меняющимся в ходе ритуала, как раз и обеспечивают возможность реализации идеи дополнительности, объединяющей мифопоэтическое сознание с наиболее развитыми разделами современного научного и философского знания.

[33] В связи с этой темой в *brahmodya* (см.: Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—62) ср.: *iyám védiḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ ayáṃ yajñó bhúvanasya nā́bhiḥ* — «Этот алтарь — крайний предел земли; эта жертва — пуп Вселенной» (RV I, 164, 35, ср. I, 164, 34, где поставлен соответствующий вопрос).

[34] Ср., например, такие мотивы, как умащение (RV II, 3, 4; VII, 2, 4), две птицы (ср.:....*váyo ná sidann ádhi barhíṣi priyé* [RV I, 85, 7] — «как птицы, сидели они на излюбленной жертвенной соломе»), жертва на *barhís*'е (RV VI, 11, 5; VII, 7, 3; 13, 1; X, 70, 11; 90, 7 и др.), боги на *barhís*'е (RV II, 41, 13; VI, 52, 7), богатство, плодородие (бык как его символ, ср. RV V, 44, 3; ср. также I, 83, 6; 173, 1; 194, 4; IX, 72, 4 и др.).

[35] Сам мотив женщины, матери на *barhís*'е (ср. призывы сесть на него и, следовательно, на алтарь — RV I, 142, 7; III, 4, 11 и др.), вблизи давильных камней (*grāvan*, ср. также *adri*) для получения сомы (ср. RV III, 41, 2; VI, 63, 3; X, 35, 9 и др.), при обилии типологических параллелей в других традициях (ср. сажание в Риме невесты на камень, изображающий фаллос Приапа, и т. п.) входит в обширный круг идей, связываемых с темой плодородия. Как известно, сама конструкция ведийского жертвенного алтаря с возжигаемым на нем огнем должна воспроизводить акт соития (*védi*, ж. р., т. е. алтарь ≡ женщина; *agni*, м. р., т. е. огонь ≡ мужчина). Отношение стиха (*rc-*) и мелодии (*sāman-*) в ходе ритуала трактуется сходным образом. Два деревянных предмета, служащих для ритуального добывания огня, отождествляются с гениталиями (*uttarāraṇi* 'верхний' — с мужскими, *adharāraṇi* 'нижний' — с женскими), ср. RV III, 29, 1 и сл.

[36] Достаточно сослаться на некоторые параллели из шаманских традиций. К ним относятся, в частности, эвенкийские шаманские ровдужные коврики (*дэтур*), обычно прямоугольной формы, с четырьмя плетеными веревочками или завязками, прикрепленными к углам (реже — к сторонам) коврика (в случае круглой формы коврика завязки прикрепляются к концам двух взаимно перпендикулярных диаметров). На этих ковриках, разные части которых нередко дифференцируются по цвету, изображены олени, птицы, люди. Считается, что подобные коврики делаются для охраны оленей от болезней или с целью их размножения. У эвенков Южной Якутии такие коврики считались «хранилищами для душ оленьего стада» (само слово *дэтур* обозначает обширное пространство в верховьях мифической родовой реки, где обитают и души оленей, и души-тени людей данного рода, и сам дух-покровитель). См. Иванов 1954: 71—73, 195 и др.; Полтораднев 1932: 29. С такими ковриками, видимо, генетически связаны мансийские жертвенные покрывала *улама* с четырьмя колокольчиками по углам и изображениями всадников и солнца; бубны с четверным членением, символизирующие Вселенную, и т. п.

[37] См. выше о внутренних связях *barhís*'а и *Bráhman*'а.

[38] Она представлена и в собственно ведийских текстах (причем иногда содержит в себе некоторые неясности). Ср.: В бездонном [пространстве] царь Варуна... держит прямо [кверху] вершину дерева. [Ветви] направлены вниз. Их основание — наверху. Да укоренятся в нас лучи!» (RV I, 24, 7; *abudhné rájā váruṇo vánasyordhvám stū́pam dadate ...nīcī́na sthur upári budhná eṣām antár níhitāḥ ketavaḥ syuḥ*; [Ветви] в переводе может быть отнесено и к ветвям и к лучам солнца; к отношению Варуны и *bráhman*'а ср.: *bráhmā kṛṇoti váruṇo* RV I, 105, 15 — «Варуна творит *bráhman*'а) — «С неба корень тянется вниз, с земли Он тянется вверх» (Atharvaveda II, 7, 3) и др. Многочисленны типологические параллели из других традиций. Ср. фактическую загадку о месте ритуала и ритуальном символе в начале русских заговоров: «На море на Окияне, на острове на Кургане (вар. — Буяне) стоит белая береза в н и з в е т в я м и, в в е р х к о р е н ь я м и» (см. Майков 1869, № 149).

[39] Иногда присоединяются и наборы более конкретных космологических элементов (например, земля, воздушное пространство, небо; вода, ветер, огонь и т. п.).

[40] Попутно уместно упомянуть и о т р е т ь е й разновидности текстов о *bráhman*'е, в которых описываются и в е р т и к а л ь н а я и г о р и з о н т а л ь н а я структуры Вселенной. Описания этого типа вскрывают геометрический аспект космологических загадок. См., например, «Поистине *bráhman* — это бессмертное, *bráhman* — впереди, *bráhman* — позади, справа и слева, он простирается вниз и вверх...» (Mund.-Upan. II, 2, 12) или: «Это (бесконечное) внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно — весь этот (мир)» (Chānd.-Upan.VII, 25, 1: *sa evādhastāt sa upariṣṭāt, sa paścāt, sa purastāt, sa dakṣiṇataḥ, sa uttarataḥ, sa evedaṃ sarvam iti*), чему соответствует такая же геометрия субъектного начала мироздания: «А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я — весь этот (мир). А теперь наставление об Атмане: Атман внизу, Атман наверху, Атман позади, Атман спереди, Атман справа, Атман слева, Атман — весь этот (мир)» (Там же, VII, 25, 2). Ср. несколько иной вариант: «Поистине в начале это было *bráhman*'ом, единым, бесконечным... на восток... на юг... на запад... на север... вверх и вниз и во все стороны. Ибо для него не существует востока и прочих направлений (*na hy āsya prācyādi-diśaḥ kalpante...*) — поперек, или вниз, или вверх» (Maitrī-Upan. VI, 17).

[41] Не случайно в большинстве случаев *bráhman* определяется или как нечто все превосходящее (ср. высший, великий, всеобъемлющий и т. п.), или апофатически (ср.: *asama* 'несравнимый' [RV VII, 43, 1; X, 89, 3], *ajara* 'неизменный' [III, 8, 2], *anatidbuta* 'непревзойденный' [VIII, 90, 3]); ср. особенную многочисленность таких определений *bráhman*'а в Упанишадах: бесконечный (Taitt.-Upan. I, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Maitrī-Upan.VI, 28; Brahmab.-Upan. 9; Kaiv.-Upan. 6; Chānd.-Upan. IV, 6, 3—4), бессмертный (Chānd.-Upan. IV, 15, 1; VIII, 3, 4; 7, 4; 11, 1; 14, 1; Kaṭha-Upan. II, 2, 8; 3, 1; Maitrī-Upan. II, 2; IV, 6; VI, 24; 27; 35; Mund.-Upan. II, 2, 12; Mahānār.-Upan. I, 14; Kaiv.-Upan. 6), непроявленный (Maitrī-Upan. VI, 22; Kaiv.-Upan. 6), несотворенный (Chānd.-Upan. VIII, 13, 1), нерожденный (Maitrī-Upan. VI, 28), непреходящий (Kaṭha-Upan. I, 3, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Mund.-Upan. II, 2, 2), невоплощенный (Maitrī-Upan. VI, 3), лишенный образа (Kaiv.-Upan. 7), безначальный (Brahmab.-Upan. 9), не имеющий частей (там же, 8) и т. п. Интересно, что в разных традициях существуют загадки типа (А: бесконечный, безначальный, нерожденный, бессмертный...?) → (В: Вселенная,

небо, земля, Бог… ?), совершенно аналогичные трансформированным в вопросо-ответный текст утверждениям типа «*bráhman* бесконечен» (⊃ «что бесконечно?» — *bráhman*).

[42] Интересно, что в гимне Митре и Варуне, состоящем из загадок и парадоксов, в завершающей строфе появляется *bráhman* как обозначение той особо отмеченной, возвышенно-торжественной речи (слова), которая приносит победу: *asmā́kam b r á h m a pŕtanāsu sahyā* (RV I, 152, 7) «Наше священное слово [*bráhman*] да одержит верх в состязаниях!»; ср. I, 157, 2; X, 88, 17—19.

[43] Речь может идти и о таких фрагментах текста, которые в явной (грамматической) форме не содержат вопроса, но являются им по сути дела.

[44] Почти дословный пересказ этого фрагмента в Śvet.-Upan. IV, 6 и Mund.-Upan. III, 1, 1 с характерным продолжением, отсутствующим в «Ригведе»: «На том же дереве человек, погруженный [в горести мира], ослепленный, скорбит о [своем] бессилии. Когда же он зрит другого — возлюбленного владыку и его величие, то освобождается от скорби». И особенно показательно в Mund.-Upan. III, 1, 3: «Когда видящий видит златоцветного творца, владыку, *пурушу*, источник Брахмана, то сведущий, стряхнув с себя добро и зло, незапятнанный, он достигает высшего единства». Сходные образы с некоторыми видоизменениями повторяются и в ряде других текстов.

[45] Согласно последним толкованиям, дерево — это ночное небо, орлы — звезды, сладкая ягода — ночное светило, в целом же речь идет об убывающей и прибывающей луне (ср.: Thieme 1949 («Das Rätsel vom Baum», 55 и сл.); Renou 1949; Renou 1967: 88—93), ср. Porzig 1925. По К. Ф. Гельднеру, здесь описывается древо познания и два орла символизируют два вида знания — интуитивное и прагматическое; сладкая ягода на вершине древа — удел того, кто обладает интуитивным знанием. — Несколько иные интерпретации этой загадки см.: [Huizinga 1938; Хейзинга 1992: Ch. VI] (наряду с анализом RV I, 164, есть и о VIII, 29; X, 129; AV X, 7; 8 и др.); Dave 1951: 83—90; Kunhan Raja 1960: 36—41; Brown 1968: 214 ff.; Johnson 1976: 248—259 и др. Особое внимание должно быть уделено последней статье, в которой важны и оригинальная интерпретация ключевого места загадки, в целом здесь не рассматриваемая (достаточно указать перевод RV I, 164, 21, бросающий луч света на проблему en somme: «Where birds unwinkingly celebrate their share of life, the c o n t e s t s, | There he, the splendid herdsman of all creations, | Wise (Soma), entered me, /before that/ unrealizing»), и общие выводы, о которых вкратце см. ниже. К загадке из гимна I, 164 обращается и Кёйпер, см. далее.

[46] Наконец, нельзя забывать, что разбираемый фрагмент (I, 164, 20—22) находится в гимне среди целого ряда других загадок. Ср., например: «У этого милого седого хотара [= солнце] средний его брат — пожиратель [= ветер], третий брат его — жирноспинный [= земной огонь, жертвенный костер]. Здесь я увидел хозяина племен с семью сыновьями [= Творец Вселенной с семью мирами]» I, 164, 1, в скобках толкования раннего комментатора «Ригведы» Саяны; ср. I, 164, 11—14, 48 (загадки о годе), 30—33 (о жизни и смерти), 44 (видимо, о луне, солнце, ветре), 45—46 (о божественной речи и трех Ведах) и т. п. Особенно важно, что в этом же гимне есть фрагмент (34—35), который замечателен в двух отношениях. Во-первых, это единственный в гимне случай, когда загадка состоит из вопросов и ответов. Во-вторых, этот фрагмент совпадает с уже приводившимися *brahmodya* («Я спрашиваю тебя о крайней границе земли, я спрашиваю, где пуп мироздания… Этот алтарь — крайняя граница земли,

это жертвоприношение — пуп мироздания...»). Уместно обратить внимание на то, что четырехкратное *pṛcchā́mi* 'я спрашиваю' отсылает к понятию загадки — др.-инд. *pṛṣṭhā́*, от указанного глагола, собственно, вопросы в форме загадок, см. Кёйпер 1986: 74 (о древнем словесном поединке). Ср. RV IV, 2, 11; X, 89, 3 (о чем см. Thieme 1938: 65—66. Такое обозначение ритуального вопроса известно и древнеиранской традиции, ср. авест. *paršta-*; о вопросе при судопроизводстве (: *pərəsaⁱte* 'он спрашивает', др.-перс. *a-p[a]rsam* 'я спрашивал' и т. д.); интересно, что русск. *во-прос* содержит оба значения, представленные в индоиранских примерах.

[47] Образы двух птиц в подобной ситуации часто соотносятся с солнцем и месяцем (ср. загадки: *две птицы на одном дереве* или *в одном гнезде? — с о л н ц е и л у н а*), определяющими структуру суток или даже года (весенне-летний и осенне-зимний циклы), см. ниже. См. Wensinck 1921; Wilke 1922: 73—99 и т. д. Но, конечно, две птицы, как и два светила, могут отождествляться и иначе (например, membrum virile u vagina) и соответственно передавать иную идею (в данном случае плодородие, богатство, потомство).

[48] Помимо других фрагментов ср. RV I, 35, 6—7; 96, 5; 182, 7; 185, 1; III, 54, 5—9; VI, 9; X, 82, 5—6 и др.

[49] Существенно напомнить условия произнесения *brahmodya*: украшенный конь лежит на алтаре с очагом в виде п т и ц ы; у восточной границы большого алтаря (*mahāvedi*) находится 21 (3 × 7) жертвенный столб (*yūpa*, ср. также *aśvayūpa* 'конский столб'), являющийся образом Вселенной (3 семичленные космические зоны). Ср.: «Вокруг него положили с е м ь поленьев, т р и ж д ы с е м ь поленьев было приготовлено, когда боги, совершая жертвоприношение, связывали *пурушу* как жертвенное животное» (RV X, 90, 15). *Brahmodya* перед ж е р т в о й у жертвенного с т о л б а, конечно, воспроизводит важную особенность первоначальной ситуации.

[50] Ср. «умирание вокруг *bráhman*'а» (Aitar.-Brāhm.VIII, 28 и др.).

[51] Ср., например: Schärer 1946: 89 и сл., где описывается словесный поединок двух групп племени на космологические темы; обе группы соотнесены с мотивом борьбы двух птиц в ветвях дерева жизни. Тут же происходит обряд наделения дарами, в котором участвует главная фигура ритуала — совершенный человек-жрец *basewut*, стоящий в центре деревенской площади, как «высокое дерево», и вещающий о Космосе и «первоначальных временах». Видимо, *basewut* в основном подобен брахману (жрецу), стоящему вблизи жертвенных столбов (*bráhman*) и начинающему партию *brahmodya* (кстати, *bráhman* устанавливает связь, *bándhu*, дающую ключ к р а з г а д к е, ср. AV X, 10, 23); ср. также название *ativādin* для того, кто побеждает в поединке, устанавливая серию отождествлений (т. е. потенциально решая весь ряд загадок), см.: Chānd.-Upan. VII, 15, 4, — от *ativāda*, строфы, содержащие загадку (см. AV XX, 135, 4 и др.).

[52] При этом иногда тексты описывают некоторые особенности самого ритуала. Нередкий для ряда текстов мотив солнца (*sū́rya*) на *bráhman*'е напоминает и мифологему «солнце в ветвях мирового дерева», и ее ритуальные воплощения (ср. колесо на шесте или такие вырожденные варианты, как самовар [= солнце] на столбе в качестве награды победителю, взобравшемуся по шесту до самого верха).

[53] Не случайно во многих культурно-языковых традициях (например, ведийских) Вселенная (или Небо-Земля) и год обозначаются одним и тем же словом.

[54] Поскольку Праджапати — родитель Брахмана, то, следовательно, и год выступает как родитель Брахмана. Ср.: *brāhmaṇā́sah... vā́cam akrata bráhma kṛṇvántaḥ parivatsarī́ṇam* (RV VII, 103, 8) — «Брахманы... возвысили голос, творя *bráhman* (т. е. молитву, ритуальную формулу), посвященную н а ч а л у г о д а».

[55] См.: Загадки 1968, № 4938—4963 и др. Итоги изучения загадок о годе см.: Aarne 1918—1920: 74—178 («Das Jahr»).

[56] Речь идет о трех двойных временах года.

[57] Ретроспективно стоит заметить, что образы двух птиц (орлов) в этой загадке вопреки принятому мнению целесообразно рассматривать также в связи с временны́ми категориями (день, ночь?); ср. другую разновидность загадки о тех же объектах: «Издревле вокруг неба и земли (движутся) две несхожие юницы (*yuvatī́*), возвращаясь снова (и снова) по своей привычке: н о ч ь — с черными очертаниями, у т р е н н я я з а р я — со светлыми. Они движутся, приближаясь: то одна, то другая» (RV I, 62, 8); ср. выше другую загадку о юнице.

[58] Ср., например, такие традиции, в которых приурочение периода загадывания загадок к переходу от старого года к новому сохраняет свою силу. Так, например, удмурты (вотяки) посвящали загадкам время с 25 декабря по 6 января. Руководил этим обрядом особо избранный старик (или старуха), обычно хозяева дома. Участники этих «вечеров загадок», как правило, располагались полукругом, в центре которого находился главный руководитель вечера (в типологически сходных ситуациях амебейность обеспечивалась или наличием второго полукруга, или взятием на себя этой функции «руководителем», например, в качестве вопрошателя). По убеждению удмуртов, загадки, которые загадывались на этих вечерах, обладали особой магической силой и имели свое особое назначение. Их называли «вожо-мадь», т. е. загадки времени зимнего вожо, или «страшные загадки». Они отличаются от загадок предшествующего временно́го цикла (начиная с конца уборки хлеба), когда также устраивались вечера, на которые женщины приходили с пряжей, а мужчины со своей работой, но главным делом считали загадывание загадок. Ослабление природных сил, умирание природы и тревога за будущее, за следующий цикл, который может и не стать годом-урожаем, годом-добром, вынуждают искать средств помочь спасению природы и ее жизненных сил. «Вечера загадок» как бы и должны способствовать аккумуляции природных плодоносительных сил (нужно заметить, что загадывание загадок в произвольное время года или суток запрещено, и поэтому отмеченным является тот период, когда загадывание загадок предписывается). Весьма характерно, что загадывание, приуроченное к опасному переломному периоду (стык Старого и Нового годов), начинается обычно с загадок о г о д е. Собственно говоря, это то г а д а н и е о г о д е, которое столь обильно представлено загадками в русской народной традиции, где загадки о годе — это и загадки о мире и о благе. Год (время) — мир (пространство) — добро (как бы дитя этого пространства-времени, прибыток «годового мира») образуют нерасчленимый комплекс, о чем, между прочим, свидетельствуют и языковые данные, отмеченные в разных традициях. Несомненно, что в русской «загадочной» традиции загадки о годе не просто образуют центр всего корпуса загадок, но более чем какие-либо другие разделы загадок претендуют на универсальность. Вероятно, сходная ситуация характеризовала и удмуртскую традицию. Помещенные в начало «вечеров загадок», эти «страшные загадки» о годе постепенно, не забывая о

самом годе в целом, переходили к более конкретным аспектам года, а значит и мира и всей жизни человека в том другом, следующем годе и мире, где предстояло жить. Об удмуртских загадках ценные данные см. Gerd 1928; Герд 1928. Эти данные, впрочем, находят многочисленные подтверждения и в других традициях, в частности, в славянской и специально русской (колядки, «авсеневы» песни с загадыванием «абсурдных», как сам мир-год в этой переломной ситуации выворачивания всего, включая сюда и здравый смысл, наизнанку). В другом месте ср. об *ашвамедхе*, годовом ритуале, в котором в словесной части выступают *брахмодья*.

О космологическом аспекте загадок ср. также Calame-Griaule 1969: 33 и сл. Анализ обрядов, приуроченных к Новому году, обнаруживает как их связь с мировым деревом и его трансформациями, так и с загадками. Ср. их включение в типичную русскую колядку: *А Иванов двор | Ни близко, ни далеко — | На семи столбах... | Во этом во тыну | Стоят три терема | Златоверхие:| Во первом терему | — Светел месяц, | Во втором терему | — Красно солнышко, | В третьем терему | — Часты звездочки. | Светел месяц — | То хозяин во дому, | Красно солнышко — | То хозяюшка, | Часты звездочки — | Малы деточки* (Шейн I, № 1030), а также связанные с колядками дары или обмен ими. Как бы далеко ни отстояли Эдип и его загадки от обсуждаемых здесь вопросов, каким бы замкнутым и самодостаточным ни казался «эдипов» круг, — кажется, и в основе эдипова мифа можно обнаружить (при соответствующей реконструкции) общую основу с мифо-ритуальным комплексом «переходного» годового праздника, хотя различие в степени сложности очень велико. Эдип при всех своих исключительных качествах — природных, родовых, личных — не смог спасти свой «жизненный» год от катастрофы. Не узнав своего отца (а следовательно, и не имея возможности познать адекватным образом и себя самого, ср. проблему самопознания в «Царе Эдипе»), он обречен был вкусить горький плод своего незнания и не мог рассчитывать на успех (сто́ит напомнить, что на вершине мирового дерева — с л а д к а я ягода, но к т о н е з н а е т о т ц а — *yah pitáraṃ ná véda*, — не доберется до «нее», как сказано в гимне-загадке RV I, 164, 22). Главной загадки жизни он не отгадал, и все благо его жизни, обещавшее сверх-благо, сверх-плодородие, сверх-силу, превратилось в пепел. А по замыслу Эдип именно и мог бы стать почти богоподобным человеком своего года-мира. См. теперь Иванов 1994. В плане восстановления «забытого» языка миф об Эдипе проанализирован — Фромм 1992: 267—283; ср. также Fromm 1949 и др.

[59] См. Chadwick 1952: 31, 48—49 и др. (в частности, о состязаниях в загадывании и отгадывании загадок). Еще раньше была высказана мысль о том, что рождение древнеиндийской философии имело своим локусом подобные состязания, см.: Huizinga 1938; Хейзинга 1992. По сути дела в таком состязании с Марой обрел знание Будда, когда он сидел под деревом бодхи. Архаичные шаманские традиции включают диалоги, состоящие из загадок и их решений, в состав особой ритуальной процедуры. Особого внимания заслуживает *ví-vāc*, словесный спор-поединок Варуны и Индры, о котором можно составить представление по диалогическому гимну RV I, 42; согласно Кёйперу, этот мифологический *ví-vāc* в конечном счете транспонировался в те противоречивые отношения, которые на уровне драматического действия связывают *nāyaka*'у и *vidūṣaka*'у, соответственно воплощающих Индру и Варуну. См.: Kuiper 1979.

Интересные сведения о подобной диалогической методе сообщаются в Autobiogr. Delph. Cuero 1970: 50 (о состязаниях загадками, проводимых знахарем). Со-

временный исследователь указывает, что функция этих состязаний была в том, чтобы вдохновить членов фратрии на спекулятивное познание наиболее скрытых измерений творения, а также чтобы увеличить силу, с помощью которой жертвоприношение становится эффективным.

[60] Ср. также Sharma 1959: 79—80: «Vedic literature shows that the *vidátha* was a local congregation, performing mainly religious rites and ceremonies for the good luck and prosperity of the settlement… In short, it was a local assembly meeting mainly for religious purposes».

[61] О них см.: Топоров 1971: 9 и сл.

[62] См. о нем: Brown 1931; Mus 1962: 165—185; Mus 1968: 539—564 и др. — О связи загадок с жертвоприношением ср. также RV X, 114 и др.

[63] Ср.: «Когда боги, совершая жертвоприношение, привязали Пурушу как (жертвенное) животное…» (15).

[64] Собственно говоря, и ряд других мест этого гимна, видимо, предполагает возможность или даже необходимость подобных реконструкций. Ср., например: * «У кого тысяча голов, тысяча глаз, тысяча ног?.. Кто со всех сторон покрывает землю и возвышается над нею на десять пальцев?» — и как ответ: «Пуруша тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий. Со всех сторон, покрыв землю, он возвышался (над нею еще) на десять пальцев» (1), или: * «Что такое четверть Пуруши и что такое есть три четверти?» — «Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертие на небе» (3), или, наконец: * «Что было жертвенным маслом при жертвоприношении Пуруши? Что было дровами? Что жертвой?» — «Весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой» (6).

[65] Этот стих повторен и в гимне-загадке I, 164, 50: «Жертву жертве пожертвовали боги». Иначе говоря, сам Пуруша — элемент того универсального обмена, который в ходе своей реализации разворачивается в феноменальный мир.

[66] И далее десятки вопросов, лишенных их исконной моноцентричности, иерархической соподчиненности и, пожалуй, сакрального и ритуального значения (во всяком случае, в известной мере). Ср. также AV X, 7, где вопросы о Скамбхе постепенно переходят в вопросы, связанные уже с совсем другими темами. «Ригведа» знает гимны, организованные как цепь вопросов, так и отдельные вопросы, остающиеся без ответа (ср. I, 34, 9; V, 53, 1—2; X, 31, 7; 81, 2, 4; 129 и др.), однако гипертрофированное развитие этого принципа (помимо отдельных мест из «Атхарваведы») — удел более позднего времени (Брахманы, Упанишады и др.).

[67] Это слово неоднократно обыгрывается в звуковом плане и в других случаях, ср. AV X, 8, 2: *skambhéneme vistabhite* — «установленные врозь Скамбхой эти двое», где *skambh-* образует звуковую и семантическую рифмы с *vi-stambh-*, глаголом, кодифицирующим одно из основных действий, характерных для Скамбхи — космической опоры.— О Скамбхе см. теперь Елизаренкова 1981: 121—136. О звуковом символизме в подобных текстах, в частности, о примерах, когда с о д е р ж а н и е ответа подсказывается звуковой ф о р м о й вопроса, см. Топоров 1987: 232—238.

[68] Многие особенности объединяют Вач с Пурушей (ср., например, мотив рождения ею собственного отца).

[69] Ср. *vy ádadhuḥ* 'распределили' в связи с расчленением Пуруши или *purutrá* 'повсюду', 'по многим местам' в связи с Вритрой (RV I, 32, 7).

[70] Ср. три слова сходной звуковой структуры подряд: *śrudhí śruta śraddhivám te vadāmi* — «слушай, прославленный, глаголю тебе достойное веры».

[71] Ср. также *uktám* «сказанное» в той же позиции, что и *vadāmi*, и реализующее тот же корень, что и *Vāc*, но в нулевой ступени (ср. и.-евр. **u̯ekᵘ-*).

[72] Распределение этого комплекса подчинено одной из хорошо известных в древнеиндийской поэтике фигур: максимальное число случаев в крайних стихах, минимальное — в середине.

[73] Ранее были проанализированы и некоторые другие случаи сходного типа, связанные с именами Агни, Ваю, Ушас, Брихаспати, Рудры и др.

[74] Любопытно, что гимны «Всем Богам» вообще обнаруживают тенденцию к построению в виде загадок (ср., например, RV III, 55; V, 47, 1—6 или V, 44, 14—15. Вместе с тем немало гимнов, в которых содержательно или на звуковом уровне шифруется имя того или иного отдельного бога. И здесь также можно обнаружить некоторые предпочтительные связи между определенными теофорными именами (и соответствующими персонажами) и формой загадки, в которую они облекаются. Особенно часто «загадываются» божества с посреднической функцией, например: Сома (ср. IX, 15, где объект загадки опознается через серию указаний типа «этот & некий предикат»), Агни (ср. IV, 7, 9; VI, 59, 5—6; X, 115, 1 и др.; иногда приходится угадывать не только и не столько Агни, как в I, 95, где в последней строфе он все-таки назван, а зашифрованные в виде загадки субъекты действия, ср. 1: «две разноцветные [коровы] бродят, преследуя одну прекрасную цель; одна за другой поят они своего теленка...», где речь идет о дне и ночи, питающих Агни, как их теленка) и др. Ср. также о Варуне: «тот, который знает след птиц в воздухе и корабля в море, знает 12 месяцев... путь ветра...» (RV I, 25, 7—9) и др.; об Индре и Агни (RV VI, 59, 5—6); о Соме и Индре (RV VI, 47, 1—5) и т. д. Нередко один предикат связан с разными субъектами (так, известная загадка-парадокс о вареном молоке, вложенном в коров, соотносится то с Индрой [I, 62, 9], то с Ашвинами [I, 180, 3], то с Индрой и Сомой [VI, 72, 4], ср. также VI, 3, 9; сырая корова — вареное молоко и черная корова — белое молоко.

[75] Двойная загадка-парадокс: 1) реки текут, но вода в них остается той же; 2) мать Сурьи — Ушас, но Небо и Земля несут как две матери (другое объяснение: Агни, дитя куска дерева, трением которого получают огонь, его кормят ночь и утро).

[76] Естественно, что в таких загадках далеко не всегда выявляется второй слой, но — характерно — в таких случаях нередко возникают сомнения в выборе интерпретации. Ср. числовую загадку о семи, восьми, девяти и десяти мужчинах, пришедших соответственно с юга, севера, запада и востока (X, 27, 15), где за числами могут скрываться разные группы жрецов, звуков и т. п. или нечто совсем иное. Общая сумма (34) является отмеченной в X, 55, 3 (огни) и, что особенно важно, в Vājas.-Saṃh. VIII, 61.

[77] Таково, например, трижды семь (= 21) как обозначение числа тайных имен и своего рода символ сокровенного языка и знания, о которых Варуна поведал Васиштхе (RV VII, 87, 4).

[78] Помимо указанной выше литературы ср. еще: Haug 1875: 457 и сл.; Bloomfield 1884: 172 и сл.; Führer 1885: 99 и сл.; Porzig 1925; Renou 1949: 266—273; Renou 1953: 334—341; Renou 1960: 32—41; Bhagawat 1965; Sternbach 1975.

[79] Другие статьи, входящие в серию «Из наблюдений над загадкой», будут опубликованы в другом месте. Среди них — «О языке загадки: к реконструкции "загадоч-

ного" прототекста», «Голубиная Книга как загадочная энциклопедия», «Собственные имена в русских загадках», «Анаграмма в загадках» и др.

Литература

Василевич 1936 — *Г. М. Василевич*. Материалы к эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып 1. / Сост. Г. М. Василевич. Л., 1936.

Витгенштейн 1958 — *Л. Витгенштейн*. Логико-философский трактат. М., 1958.

Герд 1928 — *К. Герд*. К изучению удмуртских загадок // Труды научного общества по изучению Вотского края. V. 1928.

Дзен-Буддизм 1993 — Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.

Др.-англ. поэзия 1982 — Древнеанглийская поэзия / Издание подготовили О. А. Смирницкая, В. Г. Тихомиров. М., 1982.

Елизаренкова 1981 — *Т. Я. Елизаренкова*. Гимны Скамбхе // Народы Азии и Африки, 1981, № 5.

Елизаренкова, Топоров 1979 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.

Елизаренкова, Топоров 1984 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984.

Загадки 1968 — Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968.

Иванов 1954 — *С. В. Иванов*. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.; Л., 1954.

Иванов 1994 — *В. В. Иванов*. Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифопоэтической традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. М., 1994.

Кацуки 1993 — *Сэкида Кацуки*. Практика Дзен // Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.

Кёйпер 1986 — *Ф. Б. Я. Кёйпер*. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

Крейнович 1969 — *Е. А. Крейнович*. Кетские загадки // Кетский сборник. М., 1969.

Куприянова 1958 — *З. Н. Куприянова*. Загадки народов Севера // Ученые записки ЛГПИ, 1958, № 170.

Майков 1869 — *Л. Н. Майков*. Великорусские заклинания. СПб., 1869.

Пичков 1960 — *А. Пичков*. Ненецкие загадки // Ученые записки ЛГПИ, 1960.

Поливанов 1968 — *Е. Д. Поливанов*. Формальные типы японских загадок // *Е. Д. Поливанов*. Статьи по языкознанию. М., 1968.

Полтораднев 1932 — *П. П. Полтораднев*. Оленеводство тунгусов. М.; Иркутск, 1932.

Померанц 1972 — *Г. С. Померанц*. Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзен) // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.

Поплавский 1993 — *Борис Поплавский*. Домой с небес. Романы. СПб.; Дюссельдорф, 1993.

Поэз. и проза Др. Вост. 1973 — Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973.

Ригведа. Избр. 1972 — Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.

Ригведа. Манд. I—IV 1989 — Ригведа. Мандалы I—IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.

Стеблин-Каменский 1978 — *М. И. Стеблин-Каменский.* Скальдический кеннинг // Историческая поэтика. Л., 1978.
Судзуки 1993 — *Дайсэцу Судзуки.* Основы Дзен-Буддизма // Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.
Топоров 1971 — *В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам 5. Тарту, 1971.
Топоров 1974 — *В. Н. Топоров.* Ведийское *rad-* (значение, этимология, связи) // Księga pamiątkowa ku czci E. Słuszkiewicza. Warszawa, 1974.
Топоров 1974а — *В. Н. Топоров.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
Топоров 1987 — *В. Н. Топоров.* Анаграмма в загадках // Исследования по структуре текста. М., 1987.
Фромм 1992 — *Э. Фромм.* Душа человека. М., 1992.
Хейзинга 1992 — *Й. Хейзинга.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
Щуцкий 1960 — *Ю. К. Щуцкий.* Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
Aarne 1918—1920 — *A. Aarne.* Vergleichende Rätselforschungen // FFC. № 26—28. Helsinki, 1918—1920.
Autobiogr. Delph. Cuero 1970 — The Autobiography of Delphina Cuero, a Diegueño Indian. Malki Museum Press, 1970.
Benveniste 1966 — *É. Benveniste.* Don et échange dans le vocabulaire indo-européen // É. Benveniste. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966.
Benveniste 1969 — *É. Benveniste.* Vocabulaire des institutions indo-européennes. P., 1969.
Bhagawat 1965 — *D. Bhagawat.* The Riddle in Indian Life and Literature. Bombay, 1965.
Bhawe 1939 — *Sh. Bhawe.* Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939.
Bloomfield 1884 — *J. Bloomfield* // JAOS 15, 1884.
Brown 1931 — *N. W. Brown.* The Sources and Nature of *puruṣa* in the Puruṣasūkta (RV 10, 90) // JAOS 51, 1931.
Brown 1968 — *N. W. Brown.* Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: a Sacerdotal Ode to Dīghatamas (RV I, 164) // JAOS 88, 1968.
Buber 1954 — *M. Buber.* Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg, 1954.
Calame-Griaule 1969 — *G. Calame-Griaule.* L'énigme dans la littérature orale (Mali) // Труды VII МКАЭН, т. 6. М., 1969.
Chadwick 1952 — *N. K. Chadwick.* Poetry and Prophecy. Cambridge, 1952.
Dave 1951 — *K. N. Dave.* The Golden Eagle and the Golden Oriole in the Vedas and Purāṇas // Proceedings and Transactions of All-India Oriental Conference. Thirteenth Session: Nagpur University. Octobre, 1946. Nagpur, 1951.
Dumont 1927 — *P.-E. Dumont.* L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisamhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyayānaśrauta-sūtra). P., 1927.
Fromm 1949 — *E. Fromm.* Psychoanalyse & Religion. 1949.
Führer 1885 — *A. Führer.* Sanskrit-Rätsel // ZDMG 39, 1885.
Gerd 1928 — *K. Gerd.* Über die Rätselabende bei den Wotjaken // Ural. Jb. 1928.
Haug 1875 — *M. Haug.* Vedische Rätselfragen und Rätselsprüchen // SBBAW II, 1875.
Held 1935 — *G. L. Held.* The Mahābhārata. An Ethnological Study. Leiden, 1935.
Huizinga 1938 — *J. Huizinga.* Homo ludens. Haarlem, 1940.

Johnson 1976 — *W. Johnson.* On the Ṛg-Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig-Tree (RV I, 164, 20—22) and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium // JAOS 96, pt. 2, 1976.
Kirfel 1951 — *W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 7, 1951.
Kuiper 1960 — *F. B. J. Kuiper.* The Ancient Verbal Context // IIJ 4, 1960.
Kuiper 1979 — *F. B. J. Kuiper.* Varuṇa and vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Oxford; N. Y., 1979.
Kunhan Raja 1960 — *C. Kunhan Raja.* Asya Vā́masya Hymn (The Riddle of the Universe). Madras, 1960.
Lehtisalo 1947 — Juraksamojedishe Volksdichtung, gesammelt und herausgegeben von T. Lehtisalo. Helsinki, 1947.
Lévi-Strauss 1967 — *C. Lévi-Strauss.* Les structures élementaires de la parenté. P.; La Haye, 1967.
Mauss 1922—1923 — *M. Mauss* // L'Année Sociologique. Nouvelle série 1, 1922—1923.
Meyer 1937 — *J. J. Meyer.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich; Leipzig, 1937.
Mus 1962 — *P. Mus.* Du nouveau sur Rgveda 10, 90? // Indological Studies in Honor of N. W. Brown. New Haven, 1962.
Mus 1968 — *P. Mus.* Où finit Puruṣa? // Mélanges d'indianisme à la memoire de Louis Renou. P., 1969.
Ohlert 1912 — *K. Ohlert.* Rätsel und Gesellschaftsspiele der alten Griechen. 1912 (2te Aufl.).
Porzig 1925 — *W. Porzig.* Das Rätsel im Rigveda // Germanica. Eduard Sievers zum 75. Geburtstage. Halle, 1925.
Ramstedt, Aalto 1955—1956 — *G. Ramstedt, J. Aalto.* Kalmückische Sprichwörter und Rätsel // JSFOu 58, 1955—1956.
Renou 1941—1942 — *L. Renou.* Les connexions entre le rituel et la grammaire // JAs. 1941—1942.
Renou 1948 — *L. Renou.* La Vājasaneyisaṃhitā des Kāṇva // JAs. 1948.
Renou 1949 — *L. Renou* (avec la collaboration de L. Silburn). Sur la notion du *bráhman* // JAs. 237, 1949.
Renou 1949a — *L. Renou.* Un hymne à l'enigme du Ṛgveda // Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 1949 (= Études védiques et pāṇinéennes. T. 2. P., 1957).
Renou 1953 — *L. Renou.* Les débuts de la spéculation indienne // Revue philosophique 143, 1953.
Renou 1960 — *L. Renou.* The Enigma in the Ancient Literature of India // Diogènes 29, 1960.
Renou 1967 — *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes. T. 16. P., 1967.
Sato 1968 — *K. Sato.* Zen from Personological Viewpoint // Psychologia 11, 1968.
Schärer 1946 — *H. Schärer.* Göttesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Leiden, 1946.
Schellbach 1959 — *J. Schellbach.* Das wogulische Rätsel. Wiesbaden, 1959.
Schulze 1936 — *W. Schulze.* Lesefrüchte // KZ 63, 1936.
Sharma 1959 — *R. Sharan Sharma.* Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1959.
Sternbach 1975 — *L. Sternbach.* Indian Riddles. Hoshiarpur, 1975 (= Vishveshvaranand Indological Series 67).

Thieme 1938 — *P. Thieme*. Der Fremdling im Ṛgveda. Leipzig, 1938.
Thieme 1949 — *P. Thieme*. Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949.
Weber 1868 — *A. Weber*. Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // A. Weber. Indische Streifen. Bd. 1. Berlin, 1968.
Wensinck 1921 — *A. J. Wensinck*. Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921.
Wilke 1922 — *G. Wilke*. Weltenbaum und beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte 14, 1922.
Wittgenstein 1955 — *L. Wittgenstein*. Tractatus logico-philosophicus. London, 1955.
Wyatt 1912 — *A. J. Wyatt*. Old English Riddles. Boston; L., 1912.
Zug 1967 — *Ch. G. Zug*. The Non-rational Riddle: The Zen *Koan* // Journal of American Folklore 80, 1967.

1999

О ДВУХ ТИПАХ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ТЕКСТОВ, ТРАКТУЮЩИХ ОТНОШЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ-РАСЧЛЕНЕННОСТИ И СПАСЕНИЯ

Ниже предлагается анализ двух типов текстов, объединенных не только общей темой (целое и его части), но и отношением к одной и той же порубежной ситуации, рассматриваемой как кризисная. В обоих случаях возникает вопрос о выходе из этой ситуации — преодолении условий, определявших предшествующее состояние, т. е. о спасении.

В текстах первого типа, наиболее очевидными представителями которого можно считать RV X, 90 (Puruṣasūkta) или AV X, 2, идея расчленения первоначальной целостности предопределяет спасение, понимаемое как выход из инертности Хаоса в динамический мир космической организации и тварности (материальный аспект проблемы). Тексты второго типа (ср. Mahāparinirvāṇasūtra 42, 11 и развитие этой темы в позднейшей буддийской литературе, прежде всего — в «Mūlamadhyamakakārikās» Нагарджуны и в «Prasannapadā», комментарии, составленном Чандракирти), напротив, исходят из того положения, что состояние расчлененности (т. е. «составность», «сложность», «сложенность») предполагает неминуемый распад, смерть, что спасение возможно лишь при условии целостности (нерасчлененности).

Различия в трактовке отношения целостности — расчлененности к спасению, говоря в общем, объясняются тем, что (в отличие от текстов первого типа) тексты второго рода исходят из противопоставления двух видов бытия — феноменального (*saṁvṛti*) и абсолютного (*paramārtha*)[1] и признания того факта, что спасение может быть достигнуто только в рамках абсолютного бытия, истинной природы сущностей (*padārthatativa*). Тем самым вся проблема ориентируется на идеальное решение.

I. Текст о Пуруше

Как известно, в этих текстах устанавливается диахроническое тождество между частями тела Пуруши (*Púruṣa*), первочеловека, и элементами Космоса в форме указания на то, из какой части тела что произошло. Среди характеристик Пуруши в знаменитом гимне RV X, 190[2] особого внимания заслуживают следующие: 1) многочленность (многосоставность) Пуруши, — он тысячеглав, тысячеглаз, тысяченог (*sahásraśīrṣā púruṣaḥ sahasrākṣáḥ sahásrapāt*); 2) огромность размеров, — он со всех сторон покрывает землю, возвышаясь над нею на десять пальцев (*sá bhū́miṃ viśváto vṛtvā́ty atiṣṭhad daśāṅgulám*), распростирается над землей сзади и спереди (*sá jātó áty aricyata paścā́d bhū́mim átho puráḥ*), над теми, кто ест и кто не ест (*sāśanānaśané abhí*), выступает повсюду (*táto víṣvan vy àkramat*), четверть его — все существа, три четверти — бессмертное на небе (*pā́do 'sya víśvā bhūtā́ni tripā́d asyāmṛ́taṃ diví*), он — Вселенная, которая была и будет (*púruṣa evédáṃ sárvaṃ yád bhūtáṃ yác ca bhávyam*); 3) власть над бессмертием в силу способности перерастать благодаря пище свои собственные размеры (*utā́mṛtatvásyéśāno yád ánnenātiróhati*); 4) свойство 'быть родителем своих родителей', — от него родилась Вирадж, а он от нее (*tásmadvirā́ḷ ajāyata virā́jo ádhi pū́ruṣaḥ*)[3], а также ряд характеристик Пуруши как жертвы, о чем см. далее. Из указанных здесь примеров легко заметить, что в Пуруше подчеркивается его способность заполнять собой всю Вселенную без изъятия, динамический аспект этого заполнения и, наконец, многосоставность самого Пуруши, которая, собственно, и обеспечивает динамичность процесса заполнения Вселенной, меонально определяемой границами Хаоса. Таким образом, уже в этих характеристиках Пуруши выступает особое противопоставление целостности и расчлененности[4], позволяющее развернуться некоему процессу порождения элементов Вселенной.

Движение от одного члена этого противопоставления к другому мотивируется сюжетно, причем сюжет в свою очередь весьма точно отражает соответствующий ритуал, о котором см. далее. Сюжет, объясняющий превращение целого в расчлененное, представляет собой схему жертвоприношения богам Пуруши: *yát púruṣena havíṣā devā́ yajñám átanvata* ⟨...⟩ RV X, 90, 6 «Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы ⟨...⟩» или: *táṃ yajñám barhíṣi praúkṣan púruṣam jātám agratáḥ* | *téna devā́ ayajanta sādhyā́ ṛ́ṣayaś ca ye.* RV X, 90, 7 «Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного в начале. | Его принесли в жертву боги, садхья и риши». Важнейшей ритуальной операцией при жертвоприношении Пуруши было его расчленение на определенные части (причем выбор частей членения и само их число существенны для дальнейшего): *yát*

púruṣaṃ vy ádadhuḥ katidhā́ vy àkalpayan ⟨...⟩ RV X, 90, 11 «Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его? ⟨...⟩».

Далее указывается, что «из этой жертвы, всецело (полностью) принесенной» (*tásmād yajñā́t sarvahútа/ḥ/.* RV X, 90, 8, 9), возникли животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне (*paśū́n tā́ṅś cakre vāyavyā́n āraṇyā́n grāmyā́ś ca yé*); гимны, напевы, метры, ритуальная формула (*ṛ́caḥ sā́māni jajñire | chándāṅsi jajñire tásmād yájus tásmād ajāyata*); кони, животные с двумя рядами зубов, быки, козы и овцы (*tásmād áśvā ajāyanta yé ké cobhayā́dataḥ gā́vo ha jajñire tásmād tásmāj jātā́ ajāváyaḥ*), см. RV X, 90, 8—10. Наконец, из вполне определенных частей Пуруши возникли основные элементы социальной и космической структуры: рот → брахман, руки → раджанья, бедра → вайшья, ноги → шудра (*brāhmaṇò 'sya múkham āsīd bāhū́ rājanyàḥ kṛtaḥ | ūrū́ tád asya yád vaíśyaḥ padbhyā́m śūdró ajāyata.* RV X, 90, 12); дух → луна, глаз → солнце, уста → Индра и Агни, дыхание → ветер, пуп → воздушное пространство, голова → небо, ноги → земля, ухо → стороны света... (*candrámā mánaso jātáś cákṣoḥ sū́ryo ajāyata | múkhād índráś cāgníś ca prāṇā́d vāyúr ajāyata | nā́bhyā āsīd antárikṣaṃ śīrṣṇó dyaúḥ sám avartata | padbhyā́m bhū́mir díśaḥ śrótrāt* ⟨...⟩ RV X, 90, 13—14).

Так был осуществлен переход от единой целостности (*idám sárvaṃ*) к множественной расчлененности (*víśvā bhūtā́ni*). Уже в этом контексте становится совершенно ясным семантическое основание дифференциации *sárva* и *víśva*. В *sárva* актуализируется именно аспект целостности (первоначальной нерасчлененности), данной искони и толкуемой как необходимейшее условие некоего состояния гармонии. В *víśva'*, наоборот, подчеркивается составность того, что может быть сопоставлено (топологически) с исконной целостностью (*sárva*); *víśva* обозначает нечто вторичное и часто разнородное («всякость»), обязанное своим происхождением операции расчленения и различения и толкуемое как нечто утратившее первоначальную гармонию и имеющее отношение к предстоящему синтезу новой, на этот раз вторичной гармонии [5].

Учитывая существенность для ведийской модели мира противопоставления быть единым (*Eka*) — быть многим (*Puru*), привлекает к себе внимание фрагмент RV VIII, 58, 2: *ékaṃ vā́ idáṃ ví babhuvā sárvam* 'этот Единый стал всем (целым)', ср. RV X, 90, 2. В обоих случаях речь идет о заполнении всего пространства [6], предельном расширении его, охвате всего сущего [7]. Совершение этих действий создает новый тип космической организации — целокупную Вселенную широких пространств (*urú loká, urú antárikṣa*), место спасения от узкого, косного, хаотического *aṃhas*'а. Та же идея связанности (или даже тождества) целостности и спасения, постоянно присутствующая в ведийских текстах и ритуалах, засвидетельствована языковыми данными, сопоставляемыми с вед. *sarva-*. Прежде всего

речь должна пойти о том соответствии между вед. *sarvátāt* и *sárvatāti* как выражением некоей совершенной сущности, полноты божественной силы, здоровья, благополучия (ср. *sárvatāti* : *suastí*)[8] и авест. *haurvatāt* 'целостность', 'здоровье', 'благополучие' как обозначением одной из Амеша-Спент, олицетворяющей определенную ипостась Творца и обычно связываемой с персонифицированным бессмертием *amərətāt* (ср. *aməšō* 'бессмертный', [*harv/at/āṭs-ča amṛtās-ča*] и т. п.)[9] Не менее показательна этимологическая связь вед. *sarva-* с лат. *salvus* 'невредимый', 'целый', 'здоровый' (ср. *me salvo* 'пока я жив'), ср. *salvēre* 'быть здоровым', *salvē* 'в добром здравии', *salvē* 'будь здоров' и т. д. В связи с авестийской персонификацией ср. лат. *sălūs (salūtis)* 'здоровье', 'благополучие', 'спасение', 'спаситель' и т. д. [10], с одной стороны, и лат. *Sălus* как имя древнеримской богини здоровья и благополучия (из *Salut-*)[11], с другой стороны. Наконец, нельзя забывать и о генетических связях вед. *sarva-* с др.-греч. ὅλος (эп.-ион. οὖλος), совмещающим в себе значения 'весь', 'полный', 'целый', 'цельный', 'сущий','совершенный' [12]. Учитывая индо-ирано-италийские словообразовательные модели с *-t-*, заслуживает внимания др.-греч. ὁλότης (ὁλότητος) 'цельность', 'целостность'.

Близкую типологическую параллель (со словообразовательными перекличками) образуют слова, восходящие к корню, отраженному в прусск. *kailūstiskun* 'здоровье' (из **kail-ūt*, ср. лат. *săl-ūt-*); рунич. *hailag*, гот. *hails*, *gahails* (при обозначении здоровья как физической и телесной целостности, невредимости, ср. противоположное состояние *un-haili, un-hails*), др.-исл. *heill*, др.-в.-нем. *heil*, др.-англ. *hael*[13], галльск. *coel*, ст.-брет. *coel*, др.-кимр. *coil* 'augurium'; слав. *cělъ, cělostь* и т. п. [14] Славянские примеры показательны, в частности, и в том отношении, что представляют весь набор значений — от 'весь', 'целый' до 'здоровый', 'излеченный', 'исцеленный', 'спасенный'; ср. *cěliti*, *cělitelь* и под. [15] Ср. также: *Се азъ многогрѣшный и худый рабъ Божий Иоаннъ пишу сие исповѣдание своимъ ц ѣ л ы м ъ разумомъ* (Духовное завещание царя Ивана Васильевича. 1572—1578) и др. Другая параллель — лтш. *vẹsẹls* 'здоровый', 'целый', 'невредимый' при слав. *veselъ* и иллирийском имени *Veselia 'Felicetas'* (из Далмации), которые в конечном счете возводятся обычно к расширениям и.-евр. **u̯esu-* (ср. др.-инд. *vasu-* 'хороший', авест. *vaŋhu-, vohu-*, галльск. *vesu* (в собственных именах), ирл. *fiu* 'достойный' и под.). Учитывая круг значений (особенно в латышском слове) и консонантический остов слова, можно высказать предположение о связи между и.-евр. (**selu̯- /*) **solu̯-* (*sarva-*, ὅλος, *salvus* и под.), и и.-евр. **u̯es-el-*. Но и при отсутствии генетической связи[16] судьба указанных выше слов с корнем **vesel-* имеет известное отношение к данной теме.

Тексты, подобные RV X, 90 (особенно стихи, начиная с 6-го), имеют многочисленные аналогии в других традициях[17] и могут рассматриваться как

изложение основных принципов архаичных классификационных систем (о чем говорилось в другом месте). Однако, если обратиться к древнеиндийскому материалу, остается неясным, какое место занимает мотив Пуруши в общей мифологической схеме на уровне с ю ж е т а. Обращение к последующей традиции, например, к AV X, 2, к «Шатапатха-Брахмане» VI, 1, 1, 8 и сл., к отрывкам из Упанишад, в которых говорится о Пуруше, едва ли поможет решению вопроса.

Оно может быть достигнуто при анализе ближайшего окружения гимна о Пуруше в Ригведе, подкрепляемом данными, относящимися к соответствующему ритуалу (*puruṣamedha*), с одной стороны, и типологическими параллелями из других мифологических традиций, с другой стороны.

Недавно было показано весьма далеко идущее сходство между древнескандинавским текстом из «Старшей Эдды» (*Vafðrudnismál*) и среднеиранскими текстами космологического содержания (Rivayat 52, Bundahišn, Zātspram). В данном случае существенно, что в этих текстах, как и в гимне Пуруше, речь идет о происхождении элементов Вселенной из частей тела. Было показано, что в первоначальных вариантах таких текстов указанному мотиву предшествовало описание предыдущего состояния, т. е. Хаоса. При этом он характеризовался обычно через указание на то, чего не было. Ср. в «Старшей Эдде»: «*В начале времен не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных, | земли еще не было и небосвода, | бездна сияла, трава не росла* ⟨...⟩» (Vǫluspá 3)[18]. Сходное описание засвидетельствовано в ведийском космогоническом гимне (RV X, 129), расположенном в близком соседстве с рассмотренным выше гимном Пуруше. Ср.:

> *Nā́sad āsīn nó sád āsīt tadā́nīm nā́sīd rájo no vyòma paró yat | Kím ā́varīvaḥ kúha kásya śármann ámbhaḥ kím āsīd gáhanaṃ gábhīram* (1)
>
> «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. | Что в движении было? Где? Под чьим покровом? Чем были воды, непроницаемые, глубокие?»[19]

Отрывок из «Шатапатха-Брахманы» (VI, 1, 1, 1 и далее) подтверждает гипотезу о первоначальной смежности описания Хаоса и сотворения Вселенной из частей Пуруши; ср., с одной стороны, *Поистине не-сущим было вначале (все) это* ⟨...⟩ (1), и, с другой стороны: *Они* ⟨...⟩ *создали из себя семь п у р у ш* (2); ⟨...⟩ *Мы сделаем из этих семерых п у р у ш одного-единственного П у р у ш у* (3); ⟨...⟩ *Этот Пуруша, Праджапати, пожелал: «Я хочу стать больше, я хочу размножиться* ⟨...⟩*»* (8); ⟨...⟩ *Он создал в о д ы. Из речи, которая есть Вселенная, была создана его р е ч ь* (9); ⟨...⟩ *Брахман поистине был раньше создан из этого П у р у ш и* (10); ⟨...⟩ *он ц е л ь н ы й, совершенный* ⟨...⟩ (15) и т. п. Показательно, что в соседстве и с гимном о Хаосе (X, 129)

и с гимном о Пуруше (X, 90) находятся другие гимны, излагающие отдельные этапы творения и по ряду основных признаков совпадающие с обоими указанными гимнами. Ср.: «В первом веке богов из не-сущего (*'sataḥ*) возникло сущее (*sád*). Затем возникло пространство мира, оно — из прародительницы ⟨...⟩ Из земли возникло пространство мира ⟨...⟩ Затем возникли боги ⟨...⟩» (RV X, 72); «Которым могучее небо и земля укреплены, которым солнце установлено, которым небосвод ⟨...⟩ Какому богу приносим мы жертву? ⟨...⟩» (RV X, 121, 5); «Индра повелевает Небом, Индра — Землей, Индра — Водами, Индра — Горами ⟨...⟩ Индра проник дальше, чем Ночи ⟨...⟩ чем Дни, ⟨...⟩ чем Воздушное Пространство ⟨...⟩» (RV 89, 10—11) и т. д.[20] Наконец, *brahmodya*, представляющие собой словесную часть ритуала, построенную в виде вопросов и ответов, соответствующих загадке и отгадке, на тему состава и происхождения элементов Космоса[21], довершают серию аргументов, которые позволяют связать как тексты о Пуруше с широким кругом текстов космологического содержания в других традициях, так и все эти тексты с основным ритуалом.

Установление этих связей — сюжетных, композиционных, формальных — дает возможность высказать ряд предположений о структуре прототекста, посвященного Пуруше. Вероятно, этот исходный текст мог представлять собой вопросо-ответный диалог, аранжированный с помощью числового ряда. Например: Что было создано первым? или: Из чего и что было создано первым? — Первым было создано (название элемента Космоса) из (название члена тела Пуруша) и т. п. Во всяком случае все эти черты присутствуют в совокупности или по отдельности не только в текстах, типологически сопоставляемых с текстами о Пуруше, но и в этих последних. Так, в частности, AV X, 2 (о Пуруше) представляет собой сплошную серию вопросов с редуцированной ответной частью. Но сама последовательность вопросов и аналогия с AV X, 7 (о Скамбхе), где предлагаются ответы (хотя и однообразные) на подобную серию вопросов, помогают восстановить в общих чертах утраченную последовательность ответов и для AV X, 2. О некогда существовавшей аранжировке текста по числовому принципу могут свидетельствовать такие остатки, как: *mastiṣkamasya yatamo lalāṭaṃ kakāṭīkāṃ prathamo yaḥ kapālam | citvā cityaṃ hanvoḥ pūruṣasya divaṃ ruroha katamaḥ sa devaḥ* (AV X, 2, 8) «⟨...⟩ Кто первый (создал) мозг, лоб, череп ⟨...⟩».

Диалог такого рода, несомненно, был приурочен к церемонии жертвоприношения Пуруши (первоначально — человека), расчленяемого на части. О подробностях подобного ритуала можно судить как на основании сведений о *puruṣamedha'e*, так и по данным ритуала принесения в жертву коня — *aśvamedha'e*, которая, видимо, сохранила немало архаизмов, ранее присущих и *puruṣamedha'e*[22]. Подобные жертвоприношения обычно связываются с пе-

реходом от старого года (временного цикла) к новому. Можно предполагать, что программа ритуала и в значительной мере — соответствующего текста состояла из следующих частей: 1) исходное положение — мир распался в Хаосе (убийство и расчленение жертвы); соответствующий текст — описание Хаоса; задача — интеграция Космоса из составных частей жертвы в соответствии с правилами отождествления; 2) произнесение жрецами текста, содержащего эти отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба (= дерева)[23]; 3) космологические загадки об элементах Вселенной в порядке их возникновения (и, следовательно, их важности); 4) обращение к образу, символизирующему вновь интегрированный Космос.

При принятии такой структуры прототекста о Пуруше и такой схемы ритуала могут стать ясными многочисленные детали древнеиндийского мифа. В частности, трактовка Пуруши как наполнителя Вселенной множественностью элементов получает подтверждение в названиях изофункциональных персонажей других традиций — «Отец (или Господин) множества», «Состав (или Плоть) мира», «Наполнитель Вселенной» и под.[24] Важнее, однако, то обстоятельство, что обнаруживается круг текстов, аналогичных прототексту о Пуруше, в целом ряде архаичных культур. Сюжет всех этих текстов строится как рассказ о ссоре Бога (чаще всего Громовержца, Демиурга) со своим сыном (или сыновьями); о низвержении последнего на землю с расчленением его на части (и/или превращением в хтонические существа: в гадов, червей, насекомых и т. д.); о возникновении из этих частей элементов Вселенной, и в частности первых культурных растений (которые, кстати, могут называться «плотью», как маис в Месоамерике); появление на земле плодородия, богатства и процветания при непременном условии включения этих благ в цикл жизнь — смерть — возрождение[25].

Типологические соображения и анализ ряда мест в ведийских текстах (например, о принесении Пуруши в жертву богами, выступающими как его родители, см. выше) позволяют предположить, что прототекст о Пуруше также включал в себя указанные выше мотивы преступления Пуруши и его наказания, каковые легко можно обнаружить в связи с некоторыми другими изофункциональными в этом отношении мифологическими персонажами в Ведах. Достаточно упомянуть известный миф, в котором рассказывается, как боги во главе с учредителем жертвоприношения Митрой для достижения успеха должны были совершить убийство их собога Сомы путем сокрушения и расчленения его на мелкие части[26]. Существуют и другие многочисленные тексты, в частности являющиеся дальнейшими филиациями ведийских текстов о Пуруше, в которых идея спасения возникает — пусть даже в самом отвлеченном метафизическом смысле — в связи с мотивом жертвы и утраты предвечной целостности.

II. Будда и Сократ об участи составного

В продолжение поисков параллелей между мифопоэтическими представлениями Сериндии и Древней Греции, на основе которых уже в историческое время складывались оригинальные умозрительные концепции, трактующие тему спасения, здесь предлагается сопоставление фрагментов текстов о том, что все составное, сложное подвержено распаду.

Речь идет об отрывках, засвидетельствованных в разных версиях буддийского Канона (санскритская «Махапаринирвана-Сутра», палийская «Махапариниббана-Сутта», тибетская и китайская «Виная»[27]), с одной стороны, и в словах Сократа из платоновского диалога «Федон», с другой стороны.

Dīghanikāya XVI, 6, 7:
(Mahāparinibbānasutta):
handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo. vayadhammā saṃkhārā appamādena sampādethati[28].

Mahāparinirvāṇasūtra 42, 11:
aṅga bhikṣavas tūṣṇīm bhavata vayadharmāḥ sarvasaṃskārāḥ[29].

Vinaya 42, 11:
dge-sloṅ-dag re-śig caṅ ma smra-žig daṅ 'adi-ltar 'adus-byas thams-cad ni 'ajig-pai chos-can yin-te[30].

Phaedō 78c:
Ἆρ οὖν τῷ μὲν ξυντεθέντι τε καὶ ξυνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ, ᾗπερ ξυνετέθη; εἰ δὲ τι τυγχάνει ὂν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσξειν ταῦτα, εἴπερ τῷ ἄλλῳ[31].

Неслучайность исключительного сходства этих двух высказываний очевидна. Прежде всего, слова эти были произнесены непосредственно перед смертью, причем о часе смерти и Будда и Сократ не только знали, но и ждали его с совершенной готовностью и доверием (не говоря о понимании) к тому, что последует за смертью. Оба высказывания представляют собой последний ответ Учителя ученикам (Ананде, Кебету), имевшим счастье непосредственного приобщения к мудрости и, тем не менее, содрогнувшимся при одной мысли о приближении кончины своего Учителя. Отчаяние или сомнения учеников снимаются ответом[32]. Особенно подробно и наглядно эта зависимость между ситуацией и высказываниями изображена в «Федоне»: слова Сократа о высшем единстве удовольствия и страдания (60bc), обоснование недопусти-

мости самоубийства (61с—63е), единственное желание истинного философа — «умирания и смерти» (64ab), отношение души и тела (64b—70b) и, наконец, знаменитые четыре доказательства бессмертия души (70с—107b), в связи с чем (аргумент в пользу самотождества эйдоса души) и вводится высказывание Сократа об участи составного. За ответом Будды стоит все учение о дхармах, душе, Нирване как прекращении потока существования (цикл рождений и смертей)[33].

Обоснование указанного совпадения в высказываниях, относящихся к двум самостоятельным и независимым традициям, следует видеть в логически предшествующих этим высказываниям частях обоих учений. Прежде всего речь идет о связи с учением об элементах и — особенно — основных операциях: рождении, росте, деградации, смерти в их отношении к страданию и Пути (на чем упорно настаивает буддийская традиция)[34]. Любопытно, что внутри каждой из этих традиций названные операции составляют особую аксиоматическую часть, выраженную обычно стандартизованными формулами, которые в конечном счете все же уходят в глубины индоевропейского архаического умозрения. Как известно, «Четыре Благородные Истины» (*catvāry āryasatyāni*) сохраняют в своей структуре следы трансформации этих основных четырех операций, определявших космологические процессы в прошлом и определяющих путь к нравственному спасению в настоящем. Ср. употребление слов *jāti*, *kṣaya* и под.[35] в формулировке *catvāry āryasatyāni*, в Бенаресской проповеди, в позднейшей философской и комментаторской литературе (ср. «Mūlamadhyamakakārikās» Нагарджуны или «Prasannapadā» Чандракирти) в связи с многочисленнейшими параллелями не только у Платона, но и в более ранней натурфилософской традиции: речь идет о примерах типа — λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται 〈...〉 Hippol. Ref. 1, 14, 2 (о Ксенофане) или: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Simplic. Phys. 163, 20 =Anaxag. Fr. 17 и под.[36] В обеих традициях дальнейшее развитие этой части открыло новые перспективы в крайних вариантах учения о членимости целого и синтезировании из мельчайших частиц (элементов существования) целого, ср. учение о *дхармах* (*dharma*), например в «Abhidharmakósa» Васубандху, и об атомах (ἄτομος как οὐσία) в теориях Левкиппа и Демокрита. Несомненно, существенно и то, что Сократ в начале «Федона» говорит о переселении душ[37] и дискутирует на тему спасения, подчеркивая, в частности, роль приобщения к разуму (φρόνησις)[38] на пути к очищению (κάθαρσις, ср. 67с и др.). Эта конфигурация тем и характер связей между ними, конечно, более всего напоминают именно буддийские образцы, многократно (в отличие от древнегреческой традиции) воспроизводимые в текстах. Наконец, показательно и то, что указанное высказывание Сократа в дальнейшем развитии древнегреческой тра-

диции не нашло непосредственных и явных продолжений в связи с темой спасения, тогда как связь сложного, составного (*saṃskṛta*, тибет. *'dus byas*) с этой проблематикой в буддизме не только очевидна, но и — для многих направлений — основоположна (ср. Нагарджуну, Арьядеву и др.)[39].

Примечания

[1] Они распознаются (или им соотносятся) двумя истинами — мирской, или истиной покрова (др.-инд. *saṃvṛtisatya*, тибет. *kun rdzob kyi bden pa*), и абсолютной (др.-инд. *paramārthasatya*, тибет. *don dam pa'i bden pa*). О них см: *J. W. de Jong*. Le problème de l'Absolu dans l'école Madhyamaka // Revue philosophique de la France et de l'Étranger. T. 140. 1950: 322 et suiv.; *T. R. V. Murti*. The Central Philosophy of Buddhism. London, 1955: 243 ff.; *J. May*. Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Paris, 1959: 18 et suiv., 225 et suiv. и др. Нагарджуна свидетельствует, что Будды проповедуют Закон на основе этих двух истин (ММК XXIV, 8), что не делающие различия между ними не могут постичь глубинной реальности Учения (ММК XXIV, 9):

je 'nayor na vijānanti vibhāgaṁ satyayor dvayoḥ
te tattvaṁ na vijāhanti gambhīraṁ buddha-śāsane.

Следует иметь в виду, что Будда (как и ранняя абхидхармическая традиция) различал абсолютную реальность Нирваны и конвенциональную реальность мира явлений. Ср. также *A. Bareau*. L'absolu en philosophie bouddhique; évolution de la notion d'asaṃskṛta. Paris, 1951.

[2] См. об этом гимне: *W. N. Brown*. The Sources and Nature of puruṣa in the Puruṣasūkta RV 10, 90 // JAOS. Vol. 51. 1931: 114 ff.; *P. Mus*. Du nouveau sur Ṛgveda 10, 90? Sociologie d'une grammaire // Indological Studies in Honor of W. Norman Brown. New Haven, 1962: 165—195; *P. Mus*. Où finit Puruṣa // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968: 539—563 и др.

[3] Здесь можно видеть более общее свойство обратимости признаков, упорядоченных способом, признаваемым естественным. Ср. *etā́vān asya mahimā́to jyā́yāṅś ca pū́ruṣaḥ* — «Таково его величие, и еще огромнее, чем оно, — Пуруша».

[4] В ряде языков это противопоставление отражено и на грамматическом уровне (ср. кетский).

[5] Ср. в этом же гимне: *viśváto* 'со всех (разных) сторон', но *sarvahúta* 'полностью (целиком, без изъятия) принесенный' (о жертве) — оба раза в связи с Пурушей. С *viśváto* в известном смысле сопоставимо *purutrā́* в отрывке *purutrā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ*. RV I, 32, 7 «по разным местам разбросанный лежал Вритра», ср. *puru-trā́* : *púru-ṣa* с общим корнем. Важно, что Индра, создавая свой новый порядок, не просто убил Вритру, сопричастного Хаосу, но именно рассек, расчленил его (ср. *nadáṃ ná bhinnám* ⟨...⟩ 'как разрезанный тростник ⟨...⟩' RV I, 32, 8).

[6] Ср. отношение Пуруши к Вирадж (RV X, 90, 4), которая олицетворяет собой женский творческий принцип с функцией расширения, распространения, порождения. Ср. *vi-rā́j* при *rā́jas* 'пространство', 'небесное пространство' (лат. *regiones* 'не-

бесные линии'), *rájasī* 'Небо и Земля', от *ṛ́jyati ṛñjáti* 'простирает', 'распространяет' (ср. и.-евр. **rēǵ-*) См. подробнее в другой статье автора.

[7] Об этих функциях см. *Б. Л. Огибенин*. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968: 39 и сл.

[8] Ср. такие употребления, как *ahám púro mandasāno vy aìraṃ náva sākáṃ navatī́ḥ śámbarasya | śatatamáṃ veśyàṃ s a r v á t ā t ā* ⟨...⟩ RV IV, 26, 3 или: *devéṣu ca savitaḥ ślókam áśrer ā́d asmábhyam ā́ suva sarvátātim*. RV III, 54, 11 и под.

[9] Ср. н.-перс. *xurdād*, название месяца, согд. *'rt't* при н.-перс. *murdād*, название месяца, согд. *mrt't*.

[10] Ср. также *sălūtāris* 'полезный для здоровья', 'целительный', 'спасительный', 'невредимый', *sălūtātio* 'приветствование' и под., *sălutĭfĕr* 'дающий здоровье', 'целительный', 'спасительный' и т. д.; *sălūbĕr* 'здоровый' и проч. Ср. передачу литургической формулы *Salvator mundi, salva nos*... (из «Adoramus te Christe») через слав. *sъpase vьsego mira, sъpasi ny* в реконструированном тексте старочешской духовной песни.

[11] Следует отметить, что *Sălūs* принадлежала к наиболее архаичным персонажам италийского пантеона. Ср. также пелигн. *solois 'omnibus'*.

[12] Характерное семантическое развитие отмечается в относящемся сюда же алб. *gjálle* 'живой', 'существующий', 'резвый', 'сильный', 'тучный'.

[13] Ср. англ. *whole* 'весь, целый' и *holy* 'святой' (нем. *heilig*).

[14] Ср. χοῖλυ· τὸ χαλλόν (Гесихий). Ср. соображения Бенвиниста.

[15] Ср. *целый — целебный, целительный*.

[16] В этом случае хотелось бы думать о связи **vesel-* не столько с и.-евр. **u̯esu-* (εὐ, *su-* и под.), сколько со словами, родственными хетт. *u̯aš-/u̯eš-* 'пасти', др.-инд. *vas-* ср. 'пасёный', 'спасенный', 'невредимый' и т. п.

[17] См. о них статью автора: О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.

[18] Описания такого типа обнаруживаются (или восстанавливаются) в древнеегипетской, шумерской, вавилонской, древнееврейской, древнегреческой, славянской, сибирских, полинезийской, месо-американской и других традициях.

[19] Ср. далее: «Тогда не было ни с м е р т и, ни б е с с м е р т и я, не было различия между ночью и днем ⟨...⟩ Вначале тьма была сокрыта тьмою ⟨...⟩» (RV X, 129, 2—3).

[20] Ср. еще RV X, 31, 35, 36, 57, 59, 61—65, 81, 82, 92, 93, 100, 109, 114 ,124, 126, 128, 137, 141, 157, 181.

[21] См. *L. Renou* (*L. Silburn*). Sur la notion du *bráhman* // JAs. T. 237. 1949: 22—46: Le *brahmodya* védique. Из текстов ср. Vājasa-neyi-Saṃhitā XXIII, 9—12, 45—62 и др. Интересно,что стихи 11—12 в RV X, 90 являются частью *brahmodya.*

[22] Ср. *A. Weber*. Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // Ihdische Streifen. Berlin, 1868: 54 ff.; *P. E. Dumont*. L'Aśvamedha. Paris, 1927; *Shrikrishna Bhawe*. Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939; *W. Kirfel*. Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien. Bd. 7. 1951: 39 ff. Описание *aśvamedha*'и см. в «Шатапатха-Брахмане» (XIII, 1), ср. также «Брихадараньяка-упанишаду» (I, 1) и др.

[23] Ср. магическую анатомию в Древней Мексике, возникшую на основе жертвоприносительных ритуалов (части человеческого тела в их отношении к календарю и т. п.). См. *Th.-W. Danzel*. Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Latinamerika.

Hamburg, 1937: 55 ff. Ср. также *O. Karow.* Die Tötung der Nahrungsgöttin und die Entstehung der Nutzpflanzen in der japanischen Mythologie // Festschrift für Ad. E. Jensen. München, 1964: 279—284. Идея анатомизации, расчленения, разъятия, растерзания священного тела как один из ведущих мотивов карнавала рассматривалась М. М. Бахтиным.

[24] Отсюда — наименования коллективов людей, племени, народа в связи с идеей расширения, увеличения объема, наполнения (и соответствующей силы). Ср. лат. *plebs* и *pŏpŭlus* в связи с *plēnus-*; *люди* при гот. *liudan* 'расти', др.-инд. *ródhati*; лит. *tautà*, гот. *þiuda* при и.-евр. **teu̯-/*tou̯-/*tū̆-* 'тучнеть' и т. д.

[25] Эта схема подробно излагается автором в работе «К семиотике мифологических представлений о грибах» (1979, см. т. 1 наст. изд.).

[26] Ср. *H. Lommel.* Mithra und das Stieropfer // Paideuma. Bd. 3. Hf. 6—7. 1949: 207—218. Ср. также мотив убийства Рудрой Праджапати (=Пуруши) и появление из него различных существ, Jaimin.-Brāhm. III, 26, 2—3.

[27] См. *E. Waldschmidt.* Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Überzetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Teil III. Berlin, 1951: 394—395.

[28] Ср. перевод: А ныне, бхиккху, я обращаюсь к вам (в последний раз): «Все, что состоит из частей (санкхары), подвержено разрушению. Прилежно стремитесь к достижению цели». Это последняя речь Совершенного.

[29] Ср. о *sarva-* в связи с Пурушей.

[30] Ср. перевод китайской «Винаи»: Da schwiegen die Mönche alle, und der Buddha sprach: «So sind alle Dinge (*dharma*)! Ohne Bestand sind die Saṃskāras!». — «Dies ist meine letzte Belehrung». Ср. далее (*E. Waldschmidt.* Op. cit. III: 399): «Alle Saṃskāras sind unbeständig, sind dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Entstehen und Vergehen aufgehört haben, ist die Beruhigung (d. i. Nirvāṇa), ist Glück».

[31] Ср. перевод: — «Не правда ли, рассеянию подвержено все состáвное и сложное по природе — оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если только вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несостáвной». Ср. далее: ⟨...⟩ Οὐκοῦν ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστ' εἰκὸς εἶναι τὰ ἀξύνθετα, ἅ δ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταύτα, ταῦτα δὲ εἶναι τὰ ξύνθετα ⟨...⟩ «Скорее всего можно предполагать, что несостáвные вещи — это те, которые постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают, — те состáвные».

[32] Кстати, слово «сомнение» не раз возникает в этих местах текстов обеих традиций. Ср.: *pṛcchata bhikṣavo mā vidhārayata yasya syāt kāṅkṣā vā vimatir vā* ⟨...⟩ Mahāparinirv. 42, 2; *siyā kho pana bhikkhave ekabhikkhussa pi kaṅkhā vā vimati vā* ⟨...⟩ Dīgha-Nik. XVI, 6, 5. Ср.: ⟨...⟩ то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения (πολλὴν ἀπιστίαν). Они опасаются, что, расставшись с телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает (Phaedō 70a).

[33] Ср. также совпадение древнегреческого выражения κύκλος γένεως и стоящего за ним представления о жизненном круговороте (подробнее об этом см.: *J.-P. Vernant.* Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1969) с буддийским учением о колесе жизни, в частности — рождения и смерти. Ср. др.-инд. *cakram jātyas* (но: *jātinirodha*, о

прекращении рождений), которое в сопоставлении с χύχλος γένεως позволяет реконструировать исходный индоевропейский образ, о чем см. в другом месте. К концепции колеса жизни см., например, «Abhidhammattha-Saṅgaha» и др.

[34] Ср. в непосредственном соседстве: ⟨...⟩ *vā duḥkhe vā samudaye vā nirodhe vā mārge*. Mahāparinirv. 42, 2. Ср. также Phaedō 70de, 71b и др. — о возникновении, росте, убывании; соединении и разъединении, переходе противоположностей и т. п.

[35] Ср. в более поздних сочинениях (например, авторов мадхьямической школы): *utpāda* (тибет. *skye ba*), *vyaya* и под.

[36] Ср. также «Пир» 211a: ⟨...⟩ нечто ⟨...⟩ вечное, т. е. не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения ⟨...⟩.

[37] Ср. мотив тела как препятствия к чистому знанию и, следовательно, к спасению. Ср. χαὶ τότε, ὡς ἔοιχεν ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε χαὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδάν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσι δ'οὔ εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν χαθαρῶς γνῶναι ⟨...⟩ 66 de. Ср. также Dhammap. 147: *passa cittakataṁ bimbam arukāyaṁ samussitam | āturaṁ bahusamkappaṁ yassa n'atthi dhuvaṁ ṭhiti* «взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства. Интересно, что другой отрывок (Dhammap. 202), трактующий о теле, перечисляет ряд признаков, связываемых с телом и в «Федоне» (66c). Ср., с одной стороны: *n'atthi rāga samo aggi, n'atthi dosa samo kali | n'atthi khandhādisā dukkhā* ⟨...⟩ «Нет огня большего, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; | нет несчастья большего, чем тело ⟨...⟩» и, с другой стороны: μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγχαίαν τροφήν. ἔτι δὲ, ἄν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δε χαὶ ἐπιθυμιῶν χαὶ φόβων χαὶ εἰδώλων παντοδαπῶν ⟨...⟩ «В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и разнообразнейшими призраками ⟨...⟩».

[38] Ср. *mano pubbaṅgama dhammā manoseṭṭhā mano mayā* ⟨...⟩. Dhammapada I, 1 и 2. Интересны также параллели к терминологическому употреблению *anitya* 'непостоянный' в буддийских текстах, — ср. Phaedō 78c; ср. также Phaedō 79a (безвидный и незримый, ср. ἀειδῆ ⟨...⟩ χαὶ οὐχ ὁρᾶται) в связи с буддийскими параллелями.

[39] Ср. *J. May*. Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti: 106—142 (Ch. VII, Critique du composé); *P. L. Vaidya*. Études sur Aryadeva et son Catuḥśataka. Paris, 1923: 115, 160 и др.; *T. R. V. Murti*. Op. cit.: 191 ff.; L'Enseignement de Viṃalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa) traduit et annoté par É. Lamotte. Louvain, 1962: 335 et suiv. (Ch. X. Prédication sur le périssable et l'impérissable); *J. W. de Jong*. Cinq chapitres de la Prasannapadā. P., 1949, не говоря уж о работах Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга и Е. Е. Обермиллера.

1979

К СТРУКТУРЕ АВ X. 2: ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ В СВЕТЕ ВЕДИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ*

Текст «Атхарваведы» X. 2, описывающий тело человека и иногда условно квалифицируемый как «гимн», издавна привлекал к себе внимание исследователей. Он интересен как образец сильно институализированной жанровой конструкции, засвидетельствованной очень неполно, но, кажется, позволяющей восстановить целый класс особых архаичных текстов, восходящих к ритуалу; как диагностически важный текст, фиксирующий начало этапа в переходе от Вед к Упанишадам; как оригинальное (и для древнеиндийской традиции редкое) решение вопроса об отношении человека к богу. При неполной ясности умозрительно-религиозной конструкции этого текста значительность передаваемых ею смыслов вне сомнений. Не случайно, что именно философы и историки философии, начиная с П. Дейссена, друга Ницше (который оставил после себя ярчайшие образцы разработки нетрадиционной антропологии в XIX в.), прежде всего проявляли интерес к этому тексту. Тем не менее он оказался все-таки недооцененным или раскрытым лишь частично. Наконец, до сих пор не осознано, что в X. 2 перед нами один из блестящих и редких образцов ведийской антропологии, само существование которой часто ставится под сомнение (иное дело — более поздние психофизические учения о макро- и микрокосме, в частности и в буддизме). Материал этого текста оказался вовсе не отраженным и в культурологических исследованиях, хотя «антропологическое» ядро культуры должно рассматриваться как один из важнейших ее критериев. Чтобы был понятен весь контекст дальнейших рассуждений (затрагиваемый в этой статье, впрочем, лишь выборочно, частично), уместно в самом общем виде обозначить некоторые из

* Совместно с Т. Я. Елизаренковой.

существенных «антропологических» критериев архаической культуры, проявляющихся не только и не столько в сфере самого человека, сколько при экспликации человеческого во «внечеловеческую» и «сверхчеловеческую» сферу, при трансцендировании человеческого. Важным типологическим признаком каждой культуры нужно считать отношение человека к тому, что вне человека и выше его (могущественнее, фундаментальнее, что выступает как первоначальное или причинообразующее и т. п.). Существенно, представляет ли человек это «вне-выше» как нечто безличное (рок, природа, некие силы-энергии и т. п.) или как личное (разные виды антропоморфизированного божества); мыслит ли он свою связь с ним как одностороннюю или двустороннюю (т. е. приказ — повиновение, образец для подражания — приближение к нему, копия или же диалог, сотрудничество и т. п.); вводит ли он человеческое в состав божественного или нет, т. е. строится ли намеренно антропологический слой религиозного сознания и — в предельном случае — возникает ли религиозно-нравственная идея богочеловеческого (следовательно, речь идет не просто о признании богоподобия человека, о его бессмертии в духе, зависящем не только от бога, но и от самого человека, но и о богочеловеческом характере откровения, когда бог раскрывается в человеке и человек раскрывается в боге), предполагающая взаимовлияние и обмен божественного и человеческого, чем и определяется особый, исторически засвидетельствованный тип культуры («взращивание — возделывание — почитание» божественного в человеке и человеческого в боге). На этих путях переклички и аналогии ведийского умозрения с христианским и библейским не только естественны, но и неизбежны. Но с культурологической точки зрения показательнее, пожалуй, не сходства (они чаще всего сигнализируют о подобии тяготеющих к стандарту, экстенсивных по своему характеру структур), а различия, отсылающие к сфере интенсивно-напряженного, к свободе выбора нового пути. В частности, перед исследователями должен в конце концов встать вопрос о том, почему древнеиндийская религиозная мысль не воспользовалась идеей «антропологизации» бога, его умаления, почему не были выработаны индийские варианты богочеловеческой идеи, сопоставимые с иудаистскими и христианскими версиями.

В дальнейшем целесообразно иметь в виду результаты предшествующих исследований, посвященных Пуруше [1]. Приводимый ниже перевод АВ X. 2 на русский язык имеет экспериментально-лингвистический характер. Одна из его целей — дать унифицированный перевод концептуально-значимых ведийских понятий, сохраняя при малейшей возможности внутреннюю форму (или хотя бы ее образ) ведийского слова. Комментарии в необходимых случаях фиксируют неизбежный «сдвиг» по отношению к здравому смыслу и к стандартным формам языкового выражения [2]. Толкование строится на прин-

ципе самоуглубления, когда отдельные положения эксплицируются и доводятся до такого логического уровня, который, строго говоря, текстом не задан или, во всяком случае, не актуализирован. Существенно, однако, чтобы эти положения не выходили за некий предел, так или иначе выводимый из анализируемого текста.

Тело человека
X. 2

1. Кем были подобраны обе пяты Человека?
Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки?
Кем — пальцы изваянные? Кем — отверстия?
Кем — обе выступающие кривизны посредине? Кто — опору [создал ему]?
2. Из чего же сделали Человеку
Обе лодыжки внизу, обе коленные чашечки вверху?
Разведя обе ноги, куда же приставили их?
А состав обоих колен? Кто же осмыслил это?
3. Четырехчастный, с приставленными концами соединяется
Выше обоих колен податливо-гибкий ствол.
Оба бедра, как и две лядвеи... Кто же это породил —
[Их], благодаря которым остов стал твердо-устойчивым?
4. Сколько богов, каковы они были?
Кто сложил у Человека грудь, шейные позвонки?
Сколькие расставили оба сосца? Кто — оба локтя?
Сколькие — плечевые кости? Сколькие сложили ребра?
5. Кто собрал обе его руки,
Говоря: «Да совершит он мужественное деяние!»?
Что за бог тогда приставил ему
К остову оба плеча?
6. Кто просверлил семь отверстий в голове:
Оба эти уха, обе ноздри, оба глаза и рот? —
Благодаря величию победы которых во многих местах
Четвероногие, двуногие идут [своим] путем.
7. Ведь он вставил между обеими челюстями многообильный язык,
Затем прикрепил могучую речь.
Он мощно вертится среди миров,
Рядясь в воды. Кто же осмыслил это?
8. [Тот], который его мозг, лоб [создал],
Затылок, кто первым [создал] череп,
Собрав должное быть собранным для обеих челюстей Человека, —
Что это за небесный [бог] поднялся на небо?
9. Приятные и неприятные многочисленные вещи,
Сон, угнетенность, изнеможение,
Наслаждения и услады — огромный,

От кого выносит [их] Человек?
10. Несчастье, распад, гибель —
Откуда же они в Человеке? А оставленность мыслью?
Удача, совершенная удача, неудача,
Мысль, подъемы — откуда?
11. Кто расположил в нем воды, вращающиеся во всех направлениях,
Многократно вращающиеся, рожденные, чтобы разлиться потоками,
Едкие, красновато-коричневые, красные, темно-дымные,
Устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек?
12. Кто в нем установил форму?
Кто — величину и имя?
Кто в нем — способность к движению? Кто — способность к различению?
Кто в Человеке — поступки [установил]?
13. Кто сплел в нем дыхание?
Кто — вдыхание и выдыхание?
Что за бог содыхание в нем,
В Человеке, прикрепил?
14. Кто в нем жертву установил?
Единственный из богов в Человеке?
Кто в нем — истинно-сущее, кто — лишенное законосообразности?
Откуда смерть? Откуда бессмертие?
15. Кто его одел одеждой? —
Кто уготовал ему век?
Силу кто ему даровал?
Кто уготовал ему быстроту?
16. Благодаря кому протянул он воды?
Благодаря кому сделал он день сияющим?
Утреннюю зарю благодаря кому зажег он?
Благодаря кому далось ему наступление вечера?
17. Кто в нем установил семя?
Говоря: «Да протянется нить!»
Кто пробудил в нем мудрость?
Кто поставил музыку? Кто — плясания?
18. Благодаря кому покрыл он эту землю?
Благодаря кому он объял небо?
Благодаря кому Человек величием
Под стать горам? Благодаря кому [под стать] деяниям?
19. Благодаря кому следует он за Парджаньей?
Благодаря кому — за прозорливым Сомой?
Благодаря кому — жертва и вера?
Благодаря кому в нем установлен разум?
20. Благодаря кому он находит искушенного в откровении?
Благодаря кому — этого Высочайшего?
Благодаря кому этот Огонь [находит] Человек?
Благодаря кому год он измерил?

21. Бра́хман находит искушенного в откровении,
Бра́хман — этого Высочайшего,
Бра́хман этот Огонь [находит], Человек,
Бра́хман год измерил.
22. Благодаря кому живет он согласно богам?
Благодаря кому — согласно племенам божественного рода?
Благодаря кому — это иное, не власть?
Благодаря кому — истинно-сущее, [что] зовется властью?
23. Бра́хман живет согласно богам.
Бра́хман — согласно племенам божественного рода.
Бра́хман — это иное, не власть.
Бра́хман — истинно-сущее, [что] зовется властью.
24. Благодаря кому эта земля установлена?
Благодаря кому высшее небо поставлено?
Благодаря кому это устремленное вверх и поперек
Воздушное пространство поставлено, протяженность?
25. Бра́хманом земля установлена.
Бра́хман[ом] высшее небо поставлено.
Бра́хман[ом] это устремленное вверх и поперек
Воздушное пространство поставлено, протяженность.
26. Голову его сшив,
Также и сердце, Атхарван
Вверх из мозга поднялся,
Из темени очищающийся [побуждал их].
27. В самом деле, эта голова Атхарвана —
Сжатый божественный сосуд.
Дыхание охраняет эту голову,
Пища, а также разум.
28. Ввысь ли был он создан, поперек ли был он создан?
Стал ли Человеком во всех направлениях?
Кто знает крепость Бра́хмана,
По которой зовется Человек?
29. Кто в самом деле знает эту крепость Бра́хмана,
Окутанную бессмертием,
Тому и Бра́хман, и [что] от Бра́хмана
Дают зрение, дыхание, потомство.
30. В самом деле, ни зрение, ни дыхание
Не покинет прежде старости того,
Кто знает крепость Бра́хмана,
По которой зовется Человек.
31. Восьмиколесная, девятивратная,
Неприступна крепость богов.
В ней золотой сосуд,
Небесный, окутанный сиянием.
32. В этом золотом сосуде

О трех спицах, о трех опорах,
Что за Атманское чудо в нем!
В самом деле, об этом знают лишь знатоки Бра́хмана.
33. В далекосверкающую, желтоватую,
Окутанную славой,
Золотую крепость — Бра́хман
Вошел, в непобежденную!

Комментарий к переводу

1. Подобраны ⟨...⟩ собрана ⟨...⟩ — слова одного корня (*ābhṛte* ⟨...⟩ *sámbhṛtam* ⟨...⟩) от *bhar-* 'нести', 'брать'; собств. при интерпретирующем переводе: 'принесены' & 'подобрана' ('собрана'). Ср. W. (— Whitney): 'were brought', R. (— Renou): 'été apportés'. Пальцы изваянные (*aṅgúlīḥ péśanīḥ*), собств. 'красивые', 'хорошо оформленные', 'точеные', этимологически — 'писаные' (ср. *piś-* : слав. **pьsati* и т. п.). Обе выступающие кривизны, т. е. ягодицы, образующие зад, — так предлагается здесь переводить неясное вед. *ucchla(ṅ)khaú* (W. и R. оставляют это слово без перевода, D. [— Deussen]: 'Die Strecker', в комментарии: «die von der Mitte aus sich streckenden»); существенны в данном случае два семантических компонента: 'выступать', 'выдаваться' (*ucchla/l-* < **ut-śal-*) и 'изгиб', 'кривой' (*aṅkh-*, ср. *aṅká-* 'изгиб', 'искривление', 'крюк', ср. здесь же *aṅgúlīḥ* и т. п.). Человек (*pū́ruṣa*) — основная тема всего текста. Она двоится в своем отнесении и к Первочеловеку, для которого *Pū́ruṣa-* является фактически собственным именем (о жертвоприношении богами космического гиганта Пуруши, разъятого по частям, из которых потом были созданы элементы Вселенной, см. РВ X. 90 и др.), и к человеку вообще (каждому, любому, мифологизируемому лишь в той степени, в какой он соотносится с Пурушей, своим первопредком). Тема *Pū́ruṣa*'и отзывается и на звукоизобразительном уровне, когда речь идет об опоре Человека, ср.: *pā́rṣṇī* 'обе пяты' — *pū́ruṣasya* — *pratiṣṭhā́m* 'опору' (*p-r-ṣ-a*). Как показывает X. 2. 1 и как следует из принципов ведийской космологии, все созданное (в том числе и Человек) нуждается в опоре, начинается с нее. Опора (*pratiṣṭhā́*) в этом месте может пониматься как указание на ноги. Ср. R.: 'Qui (a fait les pieds, son) point d'appui'?

2. Приставили ⟨...⟩ состав (*nyàdadhuḥ* ⟨...⟩ *sandhī́*) — имеет целью единым образом обозначить общий элемент *dh-* (: *dhā-* 'ставить', 'класть'). Как правило, этот принцип выдерживается и далее. Разведя (*nirṛ́tya*), собств. 'раздвинув' (ср. *nis-ar-*). W.: 'separating' (?), R.: 'a-t-on tire'. Осмыслил (*ciketa*) —в этом переводе акцент перенесен на второй из двух семантических множителей — 'заметить' (перцептивный аспект) и 'ментально обработать' (т. е. 'подобрать замеченному соответствующий смысл'), ср. 7d.

3. Ствол (*kábandham*), ср. W.: 'trunk', R.: 'le tronc'; как переносное значение — 'корпус', 'каркас', 'туловище', но и 'бочка', т. е. сосуд (ср. отождествление человеческого тела с сосудом [скудельным] в других традициях). Податливо-гибкий (*śithirá-*) ⟨...⟩ твердо-устойчивым (*súdṛḍha-*) — перевод эксплицирует семантические элементы соответствующих слов и соотносит их друг с другом через противопоставление. Это ⟨...⟩ [Их], благодаря которым ⟨...⟩ (*tád* ⟨...⟩ *yā́bhyām*) — несогласование в числе двух соотнесенных друг с другом местоимений.

4. Оба локтя (*kaphoḍaú*) — неизвестное слово, оставленное R. без перевода (W.: 'the two collar-bones' [?]).

6. Четвероногие, двуногие (*cátuṣpādo dvipā́do*) — известная формула, обозначающая животных и людей и восходящая к индоевропейскому поэтическому языку, см. о ней: *R. Schmitt.* Dichtung und Dichtersprache der indo-germanischen Zeit. Wiesbaden, 1967: 12. Ср.: *yá ī́śe asyá dvipadaś cátuṣpadaḥ* (РВ X. 121. 3) «кто владеет его двуногими [и] четвероногими», но и: «Он сотворил двуногие тела, он сотворил четвероногие тела ⟨...⟩ он, пуруша, вошел в тела» (БрУпМ II. 5. 18), где «сотворил ⟨...⟩ тела» (*puraṣ cakre*, букв. 'сотворил города') реализует распространенную метафору «тело — город (крепость)», ср. Мбх XII. 11132 и др. То, что *pur* в данном месте БрУп нужно понимать как тело (*śarīra*), следует из толкования Шанкары. Ср. сходную образность в связи с солнцем: *apā́d ágre sámabhavat* ⟨...⟩ *cátuṣpād bhūtvā́* ⟨...⟩ *sárvam ā́datta bhójanam* (АВ X. 8. 21) «Безногим вначале он возник ⟨...⟩ Став четвероногим ⟨...⟩ он взял себе все наслаждения». *...ṣām puru...* снова отсылает к *Pū́ruṣa*. К мотиву семи отверстий в голове см. коммент. к 26.

7. Речь (*vā́c-*) — иногда предпочитают переводить здесь как 'голос' (W.: 'voice'); D.: 'der Rede Kunst'. Многообильный (*purū́cī́-*) — ср. D.: 'vielgewandte', W.: 'ample', R.: 'généreuse'. Он (*sá*) — неясно, о ком идет речь: о боге или Человеке.

8. Затылок (*kakā́ṭikā-*) — перевод приблизителен. В плане звукового подобия ср. *yatamó* ⟨...⟩ *prathamó* ⟨...⟩ *katamáḥ*; *lalā́ṭam* ⟨...⟩ *kapā́lam*, грамматические фигуры типа *citvā́ cítyam* или figura etymologica *dívam* ⟨...⟩ *deváḥ*. К мандельштамовской теме: «Для чего должен череп развиться...».

9. Наслаждения и услады (*ānandā́n* ⟨...⟩ *nándāṁś...*) — слова одного корня *nand-*; ср. выше сходное сопряжение по несколько иному принципу: *priyā-priyā́ṇi*. От кого (*kásmād*) — такой перевод имеет целью отличение «лично»-вопросительного *kásmad* от «безлично»-вопросительного (*kúto*, ср. АВ X. 2. 10 и др.). Выносит (*vahati*) — собств. '[вы]возит'.

10. Несчастье, распад, гибель (*ā́rtir ávartir nírṛtiḥ*) — все три слова содержат общую основу *ṛti-* (*ar-* : *ṛ-*), дифференцируемую разными префиксами (*ā́*, *áva*, *nís*). Удача, совершенная удача, неудача (*rā́ddhiḥ*

sámṛddhir ávyṛddhir) — все три слова восходят к одному и тому же корню *ṛdh-*, выступающему, однако, в разных ступенях чередования и с разными префиксами (*sam-*, *a-vi-*) или без префикса вообще. О с т а в л е н н о с т ь м ы с л ь ю (*matíḥ* — *a-matíḥ*) соотносится с мыслью (*matír*). Параллелизм *mati-* : *a-mati-* не отражен W.; R. трактует его иначе ('la mémoire ⟨...⟩ l'oubli'). П о д ъ е м ы (*uditayaḥ*), ср. W.: 'uprisings', R.: 'les prospérités'; возможно, речь идет о восхождениях мысли, о вдохновении как поднятии духа и т. п. (в этом контексте *память* кажется менее удачным вариантом перевода).

11. Р а с п о л о ж и л (*vyàdadhād*) — вынужденное исключение в переводе форм глагола *dhā-* элементом *став-* (собств. 'расставил ⟨...⟩ воды'); W.: 'disposed'; R.: 'a disposé'. В о д ы (*ā́paḥ*) — различные жидкости, входящие в состав человеческого тела; ср. ниже их дифференциацию по цвету — красновато-коричневые, красные, темно-дымные (*aruṇā́ lóhinīs tāmradhāmrā́*), в основе которой, как было недавно выяснено, лежит архаичная классификация космобиологического характера, см.: *В. Тэрнер*. Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации // *В. Тэрнер*. Символ и ритуал. М., 1982. В р а щ а ю щ и е с я в о в с е х н а п р а в л е н и я х ⟨...⟩ в р а щ а ю щ и е с я (*viṣūvṛ́taḥ purūvṛ́taḥ*) — звуковое подобие, распространяющееся на шесть сегментов (*-ūvṛ́taḥ*) и отмечающее границу между концом первого и началом второго стиха.

12. В е л и ч и н у (*mahmā́nam*) — можно понимать как рост (R.: 'la taille'). С п о с о б н о с т ь к д в и ж е н и ю ⟨...⟩ с п о с о б н о с т ь к р а з л и ч е н и ю (*gātúṃ* ⟨...⟩ *ketum*) — семантический компонент, обозначающий внутреннюю расположенность субъекта к действию, вводится в перевод на основании интерпретации образований на *-tu-* (ср. *-ti-*), данной им Э. Бенвенистом. С п о с о б н о с т ь к р а з л и ч е н и ю (*ketúṃ*) — возможны и другие переводы, ср. W.: 'display' (?); R.: 'l'intelligence'; *ketúṃ* содержит тот же корень, что и *ciketa*, о котором см. коммент. к 2. П о с т у п к и (*carítrāṇi*) — может быть понято и как способы поведения, виды поведения (ср. W.: 'behaviours'). Заслуживает внимания попытка конкретного понимания *carítrāṇi*, ср. R.: 'Qui (a mis) les pas dans l'Homme?'. В этом случае устанавливается более прямая связь этого слова с *gātúm* (12c).

13. Д ы х а н и е ⟨...⟩ в д ы х а н и е и в ы д ы х а н и е ⟨...⟩ с о д ы х а н и е (*prāṇám* ⟨...⟩ *apānáṃ vyānám* ⟨...⟩ *samānám*) — эти обозначения разных видов жизненного дыхания, различавшихся в древнеиндийской космобиологической и мистико-физиологической традиции, даны в условных переводах, имеющих целью, во-первых, подчеркнуть тождество исходного элемента (*an-* 'дых-') и, во-вторых, отразить (хотя бы отчасти) семантику префиксов. Ср. L. (— Ludwig): 'Atem ⟨...⟩ Hauch ⟨...⟩ Durchatmung ⟨...⟩ gesammten Atem'; D.: 'Aushauch ⟨...⟩ Einhauch ⟨...⟩ Zwischenhauch ⟨...⟩ Allhauch'; W.: 'breath ⟨...⟩

expiration ⟨...⟩ respiration ⟨...⟩ conspiration'; R.: 'souffle d'avant ⟨...⟩ souffle d'arrière ⟨...⟩ souffle transverse ⟨...⟩ souffle circulaire'. Прикрепил (*ádhi śiśrāya*) — ср. W.: 'attached'; R.: 'a fixé'.

14. Единственный из богов (*éko devó*) — собственно, речь идет о конкретном боге, которому приписывается нижеуказанное действие: 'one god' (W.), 'dieu particulier' (R.). Истинно-сущее (*satyám*) — перевод, эксплицирующий логико-семантическую структуру слова ('истинное' & 'сущее'); при таком понимании противопоставленное этому слову *anṛtam*, переводимое условно как 'лишенное законосообразности', высвечивает два связанных межлу собой смысла — 'не-истинное' & 'не-сущее'; хотя в своем максимуме такая экспликация должна быть признана слишком «сильной», сама ее идея, понимаемая как предел становления, кажется, верна. Ср. W.: 'truth ⟨...⟩ untruth'; R.: 'la réal ⟨...⟩ l'irréel'. Откуда смерть? Откуда бессмертие? (*kúto mṛtyúh kúto 'mṛ́tam*) — ср. X. 7. 151: *yátrāmṛ́taṃ ca mṛtyúśca puruṣé'dhi samā́hite* «Где бессмертие и смерть в Пуруше сосредоточены ⟨...⟩» или в РВ X. 121. 2: *yásya chāyā́mṛ́taṃ yásya mṛtyúḥ* «чье отражение — бессмертие, чье — смерть» и др.

15. Одел одеждой (*vásaḥ paryadadhāt*) — этот буквальный перевод имеет целью сохранить единство в передаче глаголов с элементом *dhā-*; более литературный перевод — *окутал одеждой* (ср. R.: 'a enveloppé du vêtement', но у W.: 'put about him clothing'). Век (*ā́yur*) — срок жизни (W.: 'life-time'; R.: 'durée du vie').

16. Благодаря кому (*kéna*) — также может быть передано как *благодаря чему*, *чем* (эти варианты предусматривались уже L.), ср. W.: 'With what', но R.: 'Grâce à qui'. Выбор «лично»-вопросительного варианта перевода (ср. коммент. к 9) объясняется позже раскрываемым субъектом действия — Брахманом. Протянул он вóды (*ā́po anvatanuta*) — т. е. простер, распространил; ср. *anantáṃ vítataṃ purutrá* (АВ X. 8. 12) «Бесконечное растянуто по многим местам»; однако само сочетание *tan-* 'тянуть' & *ap-* 'воды' показательно как намек на идею тела, Я, человека (ср. др.-инд. *tanū́-*) и на идею преемственности (ср. др.-инд. *tantí-* 'нить', 'вервь', 'связь'), в частности в череде поколений (ср. вед. *tanū-kṛt-* 'себя рождающий' РВ VIII. 79. 3), ср. коммент. к 17; с этим перекликается идея животворных, родовых вод. Далось ему наступление вечера (*sāyaṃbhaváṃ dade*) — ср. R.: 'a-t-il reçu en don le soir', где семантика *dade* распределяется между *a reçu* 'получил' (т. е. дал себе — в соответствии с медиальным залогом от *dā-* 'дать') и *en don* 'в дар'. Зато *sāyaṃbhavá-* получает у R. слишком облегченное отражение. Далось настоящего перевода вполне в духе известной традиции: «И как, спрошу, далось нам это | Так ни с того и ни с сего?..» (Тютчев).

17. Установил семя (*réto nyàdadhāt*) — естественнее: 'вложил семя', но связь вед. *dhā-* с переводящим его рус. *стан-* / *став-*, о котором см. выше, обязывает использовать и здесь стандартный вариант. Та же проблема возникает в связи с поставил музыку (*bāḥám* ⟨...⟩ *dadhau*), собств. 'учредил' ('определил', 'предназначил'), 'ввел', 'познакомил', 'облегчил' и т. п. в нестрогом переводе. Интересно, что и мудрость (*medhā́*) при этимологическом анализе обнаруживает в своем составе семантический элемент 'ставить': ср. к *medhā́* вед. *mandhātā́* и *mánas* & *dhā-*, с одной стороны, и авест., др.-перс. *mazdā* (<**maz-dhā́-*) — с другой. Следовательно, *medhā́* предполагает и.-е. **mn̥s-dhē̃* 'ума установление', ср. коммент. к 19. «Да протянется нить!» (*tántur ā́ tāyatām*) — т. е. «Да продлится его род!» (ср. в непосредственном соседстве мотив вложения семени), ср. коммент. к 16а: мотив протянутых вод. Ср.: *yó vidyā́t sū́traṃ vítataṃ* ⟨...⟩ *sū́traṃ sū́trasya yó vidyā́t sá vidyād brā́hmaṇam mahát* (АВ X. 3. 37) «Кто знает нить протянутую ⟨...⟩ нить нити кто знает, тот знает Великого Брахмана»; *vedāhám sū́traṃ vítatam* (АВ X. 8. 38) «Я знаю нить протянутую».

18. Объял небо (*páryabhavad dívaṃ*) — букв. 'об-стал небо'. Если учесть, что в предыдущем стихе тем же корнем *bhū-* / *bhav-* обозначена земля (*bhū́mi*), то в экспериментальном переводе, ориентирующемся на верность передачи внутренней формы ведийских слов, первые две строки 18ab можно было бы передать примерно так: «Благодаря кому об-вернул он эту ставшую (т. е. землю)? Благодаря кому он об-стал небо?» Показательна и сама связь *bhū-* / *bhav-* 'быть', 'становиться', 'стать' с *dhā-* 'ставить', 'устанавливать' и т. п. Величием (*mahnā́*) — ср. величину (*mahmā́naṃ*) в 12b: оба слова восходят к *mah-* 'большой'.

19. Следует за Парджаньей, ⟨...⟩ за Сомой (*Parjányam ánveti Sómaṃ*) — упоминание этих божественых имен (Парджанья — бог оплодотворяюще-живительной грозы, Сома — деифицированное растение, из которого приготовляется напиток бессмертия *амрита*, дающий, в частности, прозрение, ср. «прозорливый Сома», Парджанья — отец Сомы, ср. *parjányaḥ pitā́* в РВ IX. 82. 3; он производит скот, растения, семена, пищу) имеет целью подчеркнуть единство идеи плодородия, проявляющейся и внизу (сексуальная сила), и вверху (ментальная сила), отсюда — непосредственный переход к разуму (19d), ср. выше о мудрости (*medhā́*), 17с (ср. русск. *мудр-* : *муде*, из **mǫd-r-* : **mǫd-*; ср. **mǫdrostь* : **mǫdostь*, так сказать, верхняя и нижняя мудрость). Установлен разум (*níhitaṃ mánaḥ*) — т. е. *ni-dhā* & *manas*, см. коммент. к 17с; кстати, и *вера* (*śraddhā́*) своей внутренней формой обнаруживает присутствие элемента *dhā-* 'ставить', 'устанавливать'; ср. вед. *śrád dhā-* 'доверять' (*śrád* ⟨...⟩ *dádhat* — РВ X. 39. 5; *śrád* ⟨...⟩ *dhatta* — РВ II. 12. 5; *śrád-dádhāna-*, *śraddhita* — РВ I. 104. 6), авест. *zrazdā*, *zras* (*-ča*) *dāt er glaube*,

zrazda'ti 'доверие', а также лат. *crēdō*, др.-ирл. *cretim* и др., восходящие к и.-е. **k'red-* (**k'erd-*) & **dhē-*.

20. Искушенного в откровении (*śrótriyam*) — имеется в виду брахман, сведущий в священном знании, передаваемом путем откровения — шрути (в отличие от заучиваемого знания — смрити). О таком знающем шрути ср. БрУп IV. 3. 33 (*śrotríyo*). Высочайшего (*parameṣṭhínam*) — этим эпитетом обычно определяется Праджапати, «Господин потомства», покровитель всего живого и творец жизни; ср., например, АВ X. 7. 17. Этот Огонь [находит] Человек? (*imám agníṃ pū́ruṣaḥ*) — речь идет о деифицированном Огне-Агни во всем многообразии его форм. К мотиву индивидуального обретения огня ср.: «...когда меня подносили к окну, я увидел вспыхнувший газ в колониальном магазине Выгодчикова — разволновался, затрясся и торжественно произнес — свое первое слово: — "Огонь"...» (*Андрей Белый*. Котик Летаев). Год он измерил (*saṃvatsarám mame*) — имеется в виду установление годового цикла (жертвоприношений); типологически важны примеры, в которых название года мотивируется признаком «мерить» (ср. лит. *mètai* 'год' и т. п.). Не только год измеряется Солнцем, но и пространство (ср. АВ X. 8. 3: *bṛhán ha tasthau rájaso vimā́no...* «Очень высоко находится мера пространства»).

21. Бра́хман (*Bráhman*) — существительное среднего рода, кодирующее ряд важнейших абстрактных понятий — «молитва», «сакральная формула», «мудрость, заключенная в Ведах», «абсолютный принцип» (в поздне- и послеведийское время) и т. п. Существенно, что Бра́хман (*Bráhman*) противопоставлено слову *брахма́н* (*brahmán*) мужского рода со значением имени деятеля — 'жрец-знаток заклинаний', 'главный жрец-руководитель жертвоприносительного ритуала'; при этом общий смысловой центр обоих слов достаточно прозрачен. В данном месте (21c) показательно соотношение-сближение Брахмана и Человека. При свете этимологии оба слога объединяются идеей множества, возрастания (соответственно *brah-* / *bṛh-* и *pū̆r-*). D. в коммент. к 21 (но имея в виду и строфу 25) пишет о соотношении Брахмана и Человека: «Charakteristisch ist im Folgenden der Wechsel zwischen *bráhma* und *brahmaṇā́*, der Mensch erlangt seine Übermacht durch das Brahman, ist aber, seinem bessern Teile nach, dieses Brahman selbst».

22. Благодаря кому живет он согласно богам? (*kéna devā́ṅ ánu kṣiyati*) — т. е. согласно заветам богов, следуя им. Тем не менее из-за бесспорной эллиптичности это место допускает разные трактовки. Ср. L.: «Wodurch wohnt er den Göttern nah, wodurch den götterentsproßenen Stämmen?»; D.: «Durch wen wohnt unter Cöttern er und unter Menswhen, gottentstammt?»; W.: «Wherewith does he dwell upon (?) the gods?..»; R.: «Grace à qui habite-t-il le long des dieux?..». Благодаря кому — это иное, не власть?

(*kénedám anyán nákṣatram*) — здесь принимается интерпретация *nákṣatram* как *ná & kṣatram* (восходящая к индийской народной этимологии, представленная в переводе Гриффитса и усвоенная D. и R.), а не как одного слова со значением 'созвездие'. При такой интерпретации открывается возможность соотнести *ná-kṣatram* с *kṣatram* (22d). Поскольку *kṣatrá-* обозначает не только власть, но и воинское сословие (второе в древнеиндийской социальной иерархии), D. и R. видят в этом месте намек на три сословия ведийского общества: брахманов, живущих по заветам богов, воинов-кшатриев и иных, т. е. вайшьев и шудр. Такая интерпретация этой строки (кстати, она соотносима с известным отрывком о социальных группах из гимна Пуруше — АВ X. 90. 11—12) определяет и понимание следующей. Перевод же W. («Wherewith this other asterism?») сам автор квалифицирует как «механический». Истинно-сущее (*sat*) — см. коммент. к 14.

24. Земля установлена 〈...〉 высшее небо поставлено (*bhū́mir víhitā 〈...〉 dyaúr úttarā hitā́*) — ср. уже отмечавшуюся выше игру разных форм глагола *dhā-*, а также в 24d: *antárikṣam 〈...〉 hitám*. Высшее небо — место, где обитают боги и царь мертвых Яма, с которым там пируют «отцы», души умерших предков. Любопытно, что слово для обозначения неба относится к женскому роду, хотя обычно Небо (= Отец) противопоставляется Земле (= Матери) как слово мужского рода слову женского рода. Вверх и поперек (*ūrdhvám tiryák ca*), как и протяженность (*vyáco*), — важные параметры ведийского космоса.

25. Бра́хманом 〈...〉 Бра́хман[ом] 〈...〉 Бра́хман[ом] (*bráhmaṇā 〈...〉 bráhma 〈...〉 bráhma*) — в построенных по принципу параллелизма конструкциях не выдерживается единый падеж ключевого слова: в первом случае (25а) — инструментальный, во втором (25b) и третьем (25c) — именительный (если только не трактовать эту форму как окказиональный «сокращенный» инструментальный падеж). W. делает попытку узаконить именительный падеж в своем переводе: «the bráhman is the sky set above, the brahman this atmosphere, the expanse set aloft and across». Тем не менее форму *bráhma* уместнее понимать как результат некоеи аттракции. В связи с этим см. коммент. к 21 у D.

26. Как и 27, трудное для понимания место, тем более что строфы 26—27 прерывают последовательность довольно единых по структуре строф. Атхарван (*Átharvā*) — nom. propr. жреца огня, по которому назван и весь его род. Создание АВ связано с родом Атхарвана (в частности, с ним соотнесена белая магия в этом памятнике). Особую сложность представляет понимание глагола *prаírayat*: теоретически он может объясняться и как непереходный глагол ('поднялся'), и как переходный каузативный глагол ('побуждал' и т. п.). Перевод R. в этом месте строится по принципу «суммации»: «...il s'éleva | un [vent] purifiant qui le poussa en avant». W., напротив, пытает-

ся найти выход из положения: «Atharvan, having sewed together his head, and also (*yát*) his heart — aloft from the brain the purifying one sent them forth, out of the head». Неопределенность несколько усугубляется не до конца ясным распределением между конкретными воплощениями субъекта — Атхарваном, Сомой и Ветром (очищающий[ся]). Два мотива особенно подчеркиваются в связи с этим: во-первых, поднятие Атхарвана, как Сомы (очищающийся — *pávamāno*), к голове, занятие им места над мозгом, откуда он побуждает людей, т. е. брахма́нов (ср. D. S. 269); во-вторых, так называемое «одушевление» Человека с помощью Ветра или Дыхания (ср. 26d и 27c). В *ūrdhváḥ prairayat* 〈...〉 *'dhi śīrṣatáḥ* R. видит косвенный намек на *brahmarandhra*, или черепную щель, облегчающую переход к Брахману. В Упанишадах не раз описывается сходный путь к бессмертию для наделенных высшим знанием. Ср.: «В сердце — сто и одна артерия, одна из них ведет к голове. Идущий по ней достигает бессмертия» (ЧхУп VIII. 6. 6)[3]; ср. то же — КатхУп VI. 16. Подробнее ср. МайтрУп VI. 21: «Ведущая вверх артерия, называемая *сушумна*, ведущая дыхание, разделяется в нёбе. Через нее, соединенную с дыханием слогом *Аум* и разумом, пусть он поднимается, вверх. Вернув кончик [языка] на нёбо, сдерживая чувства, [он], великий, взирает на величие. Затем он лишается собственного существа. Лишившись собственного существа, он не бывает причастным счастью и несчастью, достигает одиночества. Ибо сказано так: И вот, утвердив сначала [там] сдержанное дыхание, затем достигнув предела, пусть после этого он соединится с беспредельным в темени головы». Особый аспект подчеркнут в АйтУп I. III. 12—13: «И, рассекши [черепной] шов, он [Атман] вошел через эти врата 〈...〉 Это — блаженство 〈...〉 Рожденный, он стал рассматривать существа [с мыслью]: "О чем другом захотели бы здесь говорить?" Он увидел этого пурушу, воспринимающего Брахмана, [и сказал]: "Я увидел это"». Из темени (*'dhi śīrṣatáḥ*) — ср. особую отмеченность темени человека в этом контексте (собств. 'из макушки', слово того же корня, что и голова).

27. Сжатый божественный сосуд (*devakośáḥ sámubjitaḥ*) — 'сжатый', или 'сдавленный', или даже 'закрытый', ср. W.: 'pressed together'; R.: 'bien obturée' ('bien fermée' — EVP. II. S. 71); несколько иной аспект подчеркивается D.: 'vollgestopft', с указанием — в духе позднейших идей, — что рот, нос, глаз, ухо являются местопребыванием соответственно Агни, Ваю, Адитьи, Дишас (ср. другой вариант идеи «набитости», агтломеративности: «Когда бы, человек, — я был пустым собраньем | Висков, и губ, и глаз, ладоней, плеч и щек!» у Пастернака); об антропоморфном использовании образа сосуда см. выше, ср. также 31—32.

28. К идее «выстраивания» Человека в разных направлениях см. 24 и коммент. к 24. Стал (*ā́ babhūva*) — ср. становление как фиксацию сдвига

между бытием и небытием и многочисленные примеры кодирования «быть» и «стать» общим для них языковым элементом. Этот аспект связи тем более существен, что АВ X. 2 представляет собой своего рода *dhā*-текст, текст об установлении (ср. «установить» — «ставить» — «стать» — «быть»). Кто знает крепость Бра́хмана (*púram* 〈...〉 *bráhmaṇo*...), по которой зовется Человек (*púruṣa*) — труднопереводимая игра слов, основанная на мифопоэтической этимологии: *puruṣa* 'Человек' от *púr-* 'крепость' (характерно *ú* вместо *ū́* в *pū́ruṣa*); удачен перевод D.: «Der erkannt hat die Burg Brahman's, deren Bürger er selbst ist». Ср. 30cd (известны и варианты без игры слов типа: *yé púruṣe. bráhma vidús té viduḥ parameṣṭhínam* [АВ X. 7. 17] «Те, кто знает Брахмана в Человеке, они знают высшего бога»). Мотив крепости (или града) Бра́хмана широко известен в Упанишадах. Ср., например: «...освобожденный от грехов, он возводится *саманами* в мир Брахмана. Из этого прибежища всего живого он зрит пурушу, выше высокого, обитающего в граде [тела]» (ПрУп V. 5)| «Кто всезнающий 〈...〉 Тот — Атман, утвержденный в пространстве [сердца], в божественном граде Брахмана» (МундУп II. 2. 7) или «В этом граде Брахмана [существует] обиталище — малый лотос 〈...〉 Если в этом граде Брахмана заключено все — и все существа, и все желания, — что же остается от [всего] этого, когда он достигает старости или гибнет? 〈...〉 Он (град Брахмана) не стареет со старостью [тела], он не гибнет с его смертью. Это истинный град Брахмана, в нем заключены все желания» (ЧхУп VIII. 1. 1—5) и др. Впрочем, уподобление человеческого тела граду, крепости известно и в буддизме. Ср. в «Дхаммападе»: *atthīnaṃ nagaraṃ kataṃ māṃsalohitalepanaṃ | yattha jarā ca maccū ca māno makkho ca ohito* (XI. 5 и 150) «Из костей эта крепость создана, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней». Заслуживают внимания и библейские аналогии: «Вспомни, что из глины Ты создал меня 〈...〉 Кожей и мясом Ты облек меня, костями и жилами скрепил меня...» (Книга Иова X, пер. С. С. Аверинцева).

29. [Что] от Бра́хмана (*brāhmā́s*) — т. е. то, что коренится в Бра́хмане, происходит от него, объясняется им; свойства Бра́хмана, его суть. Ср. R.: «les (essences) issues du brahman», перевод W. представляется неоправданным («the bráhman and the Brahmans...»). Дают (*daduḥ*) — собств. 'дали' (и это данное актуально пребывает).

30. См. коммент. к 28.

31. Описание тела Человека. Восьмиколесная, девятивратная (*aṣṭácakra návadvārā*) — т. е. имеющая восемь членов (как это предусмотрено классической индийской анатомией; согласно D. 270, речь идет о двух руках и двух ногах, делимых соответственно локтем и коленом каждая на две части, — всего восемь) и девять отверстий (ср. ШвУп III, 18 и др., включая

АВ X. 8, 43; *puṇḍárīkaṃ návadvāraṃ* 'Лотос девятивратный' — о человеческом теле); но иногда говорится о семи отверстиях, иногда и об одиннадцати — «Вот град с одиннадцатью вратами...» (КатхУп V. 1). Золотой сосуд (*hiraṇyáyaḥ kóśaḥ*) — равным образом *kośa-* можно переводить как 'ларец', 'шкатулка' и т. п., т. е. своего рода дарохранительница, *cista*; обычно под золотым сосудом понимают голову; D. соотносит его с сердцем. Сам образ такого ларца или сосуда хорошо известен в Упанишадах. Ср.: «В золотом высшем ларце — незапятнанный, не имеющий частей Бра́хман...» (МундУп II, 2, 10) или: «Не истощается ларец, внутренность которого — воздушное пространство, а дно — земля» (ЧхУп III. 15).

32. О трех спицах (*tryàre*)... или «о трех лучах». Есть предположение (R.), что здесь намекается на три «качества» (*guṇa*), ср. философскую систему санкхьи (ср. также АВ X. 8. 43: *tribhír guṇébhir ā́vṛtam* «тремя шнурами [качествами] об-вернутый»). О трех опорах (*trípratiṣṭhite*) — к мотиву опоры см. 1. Ср. также РВ I. 34. 2: *tráya skambhā́sa skabhitā́sa ārábhe* «Три опоры прикреплены, чтобы [за них] держаться». Атманское чудо (*yakṣám ātmanvat*) — Атман (*ātmán*), букв. 'дыхание, дух', жизненный принцип, индивидуальное начало, *Я*; как индивидуальное *Я*, Атман идентичен абсолютному *Я*, Бра́хману; слово *yakṣá* в данном контексте нужно понимать не как обозначение чудовища (ср, W.: *monster*), а именно как чудо (ср. русск. *чудо*; *чудовище*). Ср. сходное употребление: *mahád yakṣáṃ bhúvanasya mádhye* (АВ X. 7. 38) «Великое чудо посреди мироздания» (ср. X. 8. 15) и особенно *tásmin yád yakṣám ātmanvát tád vaí brahmavído viduḥ* (X. 8. 43) «Какое в нем чудо, обладающее Атманом, это знают знатоки Бра́хмана!».

33. Желтоватую (*háriṇīm*) — этот эпитет снова возвращает к мотивам, связанным с Сомой (в данном случае — с его цветом). Окутанную славой (*yáśasā sampárīvṛtām*) собств. 'об-вернутую [со всех сторон] славой'; ср. 29: *amŕ̥tenā́vṛtāṃ* 'окутанную бессмертием', а также другие способы употребления *vṛ(t)-* в этом тексте. Значимо помещение на последнем месте текста слова с «положительным» значением — непобежденную (*áparājitāṃ*), — тем более что именно в конце текста содержится кульминация описываемого в нем смысла — вхождение Брахмана в Человека, к которому отсылает — и в звуковом, и в содержательном, и в символически-образном планах — *púraṃ* 'крепость' (см. выше).

Текст АВ X. 2 не одинок. Тема Пуруши-Человека объединяет его со знаменитым гимном Пуруши (РВ X. 90), структура которого проанализирована в другом месте, с АВ X. 7 (отчасти с X. 8), с ШБр VI. 1. 1 и др. Тема Бра́хмана определяет еще более широкий контекст для АВ X. 2, охватывающий тексты от Вед до Упанишад. Тем не менее в некоторых отношениях текст X. 2

уникален и существенно выделяется среди перечисленных соотносимых с ним текстов. Даже краткий анализ структуры рассматриваемого текста позволяет в известной степени дифференцировать общее и особое и тем самым наметить ведущие черты, определяющие его индивидуальность .

Исследователи в целом согласны между собой в членении гимна X. 2 и с небольшими вариациями воспроизводят схему, намеченную еще П. Дейссеном, строфы 1—8: состав тела; строфы 9—17: функции тела (в частности, связанные с чувствами, ощущениями, интеллектуальными способностями и т. п.); строфы 18—25: величие человека и его власть над миром, роль Бра́хмана; строфы 26—33: Человек как носитель богов и Бра́хмана, Атманское чудо. Однако при более дифференцированном подходе обнаруживаются такие признаки текста, которые позволяют отнести его к особому архаичному жанру брахмодья, представляющему собой серию загадок (вопросов и ответов) на космологические темы и отраженному в ряде ведийских текстов[4]. В самом деле, наиболее яркая внешняя черта АВ X. 2 — обилие вопросов в тексте (на 33 строфы, т. е. 132 стиха, приходится около 80 вопросов). При этом около 65 вопросов (т. е. более 80%) вводятся вопросительным местоимением *ká-* (*kás*) 'кто', чаще всего в форме Nom.Sg. *kás* (*káḥ*, *kó*) — 34 раза, и в форме Instr.Sg. *kéna* — 29 раз. Русский перевод не вполне отражает реальное положение вещей, так как в значительном числе случаев (23) *kéna* переводится как 'благодаря кому'; строго говоря, исходным и глубинным во всех этих случаях нужно считать 'кем', т. е. «Кем [а не благодаря кому!] протянул он воды? Кем сделал он день сияющим?» (16ab). Лишь дважды выступает форма Abl.Sg. *kásmād* в 2а (*kásmān nu…*) и 9d. Русский перевод по необходимости уменьшает сферу кто, ср. 'из чего' (2а), 'что за' (5с *kó*), 13с (*ko*). Если учесть, что другие Pron. interrog. содержат элемент *ka-* и соотносимы с *kás* (ср. *katamáḥ* — 8d и *katamé* — 4а, букв. 'который', так сказать, *'ктойнейший'; *káti* — 4a, с, d — дважды, букв, 'сколько', 'сколькие', *'ктолько'), то окажется, что в гимне X. 2 стихия *ka-* не только доминирует, но и все пронизывает и все определяет[5] в такой большой степени, что сам текст с полным основанием может быть назван *ka*-гимном. Это, казалось бы, чисто внешнее наблюдение, но выводы из него на филологическом уровне имеют тем не менее самое непосредственное отношение к теме статьи. *Ka-* отсылает нас не просто к чему-то, что принимает участие в создании Человека, но к кому-то, к одушевленному деятелю, к персонажу, к личности (можно даже сказать, к особой личности, способной к творению другой, человеческой личности). Весь смысл X. 2 состоит именно в том, что Человек мог быть создан только личным началом, которому доступны целеполагание и осмысление (*ká u tác ciketa* [7d] 'кто же осмыслил это?'), т. е. замысел и смысл, еще глубже — их субстрат — мысль. Следова-

тельно, *ka-* имплицирует деятельное, активное, одушевленное, мужское, единичное, личное, мыслящее, т. е. человекоподобное (в первой и неточной, так сказать, антропоцентрической формулировке) начало. Это не *ka-*, но *Ka-*. Его свойства известны по результатам, с ними связанным и из них вытекающим, но то, что стоит за этим *Ka-*, остается великим неизвестным. *Ka-* 'Кто' — не просто вопрос о нем и даже не обозначение его, но его имя собственное и — больше того — призыв к нему, рассчитанный на отклик, на ответный зов, на тот контакт голосов, который связывает и определяет *Ka-* и *Человека* и придает смысл тайне их общения друг с другом (*Ka-*общения, с точки зрения Человека). *Ka-* активнее, сильнее, первичнее Человека, но оно, видимо, нуждается в нем уже потому (на первый взгляд), что именно через Человека, тварь происходит самообнаружение, самораскрытие *Ka-*, Творца. В тварном мире только лучшее из творений, Человек рассчитан («замышлен») на постижение Творца, на усвоение себе Его замысла (ср. *ketuṃ*, трактуемое в 12с как способность к различению).

Этому постижению *Ka-* и подчинен гимн X. 2, по крайней мере в том отношении, какие формы местоимения *ka-* вводятся в текст и, главное, как они в нем распределяются. Текст начинается со строфы, в которой шестикратно повторяется *kéna* 'кем'. Эта форма начинает весь текст (по аналогии с КенУп он может быть назван *kéna*-текстом [6]), начинает каждую строку (a—d), начинает вторые полустрочия во 2-й и 3-й строках (bc), образуя почти правильную фигуру:

Kena .... ?
Kena ...... ? Kena...... ?
Kena ...... ? Kena...... ?
Kena ...... ? X......... ?

Нарушающий правильность схемы элемент *X* выступает в виде Pron. interrog. в Nom.Sg. *káḥ*. Его появление здесь выглядит как насилие над формой, в частности синтаксической (см. перевод: «Кем 〈...〉 & Obj! [Nom.]? Кем 〈...〉 & Obj. [Nom.] 〈...〉 Кто & Obj. [Acc.]» с нарушением параллелизма синтактических структур), во имя утверждения некоего нового, возможно не столько реального, сколько потенциального смысла. В самом деле, шестичленная серия *kéna* не только создает устойчивую инерцию, как бы обязывающую текст к ее продолжению, но и настаивает на выборе наиболее актуального способа вопрошания о творческом начале. *Kéna* — «инструментально»: тем самым оно «снимает» противопоставление деятеля и орудия, сознательного и бессознательного, живого и неживого. Оно предельно ненавязчиво, экстенсивно (так можно спрашивать о вещи, стихии, силе, энергии, человеке, риши, боге, Брахмане), но зато знает свои границы. Для *kéna* важно не ошибиться,

но в нем нет установки на захват высшей реальности (истинно-сущего), на прорыв к наиболее интенсивным и глубинным смыслам. Надежная приблизительность предпочитается рискованному озарению. Но так не ищут Высшее. И вот, в последний момент, на пространстве последних четырех слогов первой строфы, как бы в состоянии страха перед возможностью упустить последний шанс, происходит срыв: ф о р м а л ь н о он выражен уже описанной синтаксической аттракцией, связанной с «переворачиванием» отношения падежей (Instr. [сфера *Ka-*] & Nom. [сфера элементов Человека] → Nom. [сфера *Ka-*] & Acc. [сфера элементов Человека, но уже связанная с космологией]); с о д е р ж а т е л ь н о — тем, что, во-первых, задается вопрос о творческом начале в форме, предполагающей нечто высшее, чем простое орудие или энергия, нечто живое, одушевленное и сознательное (*káḥ*), и вопрос этот ставится прямо, бескомпромиссно (в отличие от *kéna*), а во-вторых, объект относится не к деталям человеческого тела, а к общему и главному — к опоре (*pratiṣṭhā́m*). Функция этого «срыва» в том, чтобы приоткрыть путь к наиболее сильному, но пока еще неясному решению, сделать само допущение крайней возможности (именно в этом следует видеть «пробность», экспериментальность введения *káḥ* в 1d). Но некоторая нестандартность («неуклюжесть») этого допущения вынуждает несколько отступиться от приоткрывшегося пути (как бы спохватиться), вернувшись к сфере вещественно-материального и механического (и з ч е г о сделали лодыжки, к у д а их приставили...). До времени *ka-* отступает в тень, пласируется где-то на периферии, чтобы, дождавшись своей поры, выступить на свет, но уже в тесной связи с очень значимыми предикатами («Кто же о с м ы с л и л это?» — 2d; «Кто же это п о р о д и л?» — 3c). Тем не менее эти обнаружения себя (со стороны *ka-*) чередуются с отступлениями. К ним можно отнести последующие вопросы двух родов: с к о л ь к о (сколькие) б о г о в.., к а к о в ы они.., предполагающие вариант расчлененной множественности Творца Человека, или же к т о, но в связи со сферой вещественно-объективного и инструментально-механического («Кто сложил грудь..?» — 4b; «Кто — оба локтя?» — 4c; «Кто собрал обе его руки?» — 5a и т. п.). В этих отступлениях, однако, впервые кристаллизуется идея творения Человека б о г а м и (*káti devā́ḥ* — 4a), после чего любое вопросительное местоимение более или менее естественно начинает соотноситься с ними. Но это «опробование», возможно опирающееся на нехитрую формулу «множество членов тела Человека — множество его творцов-богов», вскоре отбрасывается, видимо, как неудачное: сама идея множественности творцов Человека (как, впрочем, и множественности членов человеческого тела, не преодоленной неким высшим единством) оказывается решающим препятствием на пути к наиболее глубокому толкованию богочеловеческих связей. Поэтому происходит возвращение к идее бога, единого Творца Чело-

века. Во всяком случае, если сначала *kas* могло трактоваться как 'кто?' безотносительно к различиям субъекта в числе (своего рода нейтрализация Sg. и Pl.), то после эксплицитно выраженной идеи множества (*káti devā́ḥ*) каждое *kas* (*kaḥ*, *ko*, *ka*) приобретает определенно сингуляризирующий смысл, что, наконец, подтверждается и конкретно выраженным свидетельством — *kó* 〈...〉 *éko devó* 〈...〉 «Кто 〈...〉 единственный из богов?..» Выбор сделан окончательно, и в этой точке со всей ясностью и бесспорностью обнаруживается, что загадка *Ka-* в АВ X. 2 неотделима от того же *Ka-* в знаменитом гимне Неизвестному Богу из РВ (X. 121), на что раньше, к сожалению, не обращалось внимания. К мотиву единственности ср. РВ X. 121. 8: *yó devéṣu ádhi devá é k a ā́sīt* «Кто был единственным богом над богами?» или 121. 1: *Hiraṇyagarbháḥ sám avartatā́gre bhūtásya jātáḥ pátir é k a āsī́t* «Он возник [сначала] как золотой зародыш; родившись, он стал единственным Господином творения»[7], ср. также 121. 7: *táto devā́nāṃ sám avartatā́sur é k a ḥ* «Он возник из этого как единая жизненная сила богов». Тождество *Ka-* в гимне телу Человека и в гимне Неизвестному Богу приобретает в связи с темой этой статьи тем большее значение, что знаменитый рефрен в последнем гимне *kásmai devā́ya havíṣā vidhema* «Какого Бога мы почтим жертвенным возлиянием?» (121. 4—9) ориентирует на уникальность *Ka-*: бог-творец не совпадает ни с одним из известных в пантеоне Вед богов.

Распределение *Ka-* в X. 2 и его смысловая пульсация имеют еще один круг мотивировок, определяемый характером элементов тела Человека, в связи с которыми ставится вопрос *Ka-* (подробнее об этом см. ниже). При этом можно говорить о двух видах *Ka-*: одно из *Ka-* ориентировано на определение субъекта действия (обычный случай), другое *Ka-* отсылает к субъекту осмысления (*ká u tác ciketa*) того элементарного акта, в котором выступает субъект действия (*Ka-* первого вида). Иначе говоря: *Ka-*$_1$ — Кто сделает нечто в Человеке (Человеку)?; *Ka-*$_2$ — Кто осмыслил акт сотворения Кем-то чего-то в Человеке (Человеку)? В известном отношении *Ka-*$_1$ относится к *Ka-*$_2$ как элемент объектно-языкового уровня к элементу метаязыкового уровня. Не случайно, что *Ka-*$_2$ выступает как своего рода «Grenzsignal»: мотив осмысления вводится по исчерпании некоей совокупности актов, совершенных *Ka-* (ср. 2d как итог актам создания «опорных» элементов в Человеке, обеспечивающих связь Человек : Мир, или 7d как итог актам создания костного каркаса и органов чувств)[8]. Характерно, что после *Ka-*$_2$ вводится новый аспект человеческого «состава». Так, после 7d открывается тема ментального органа (мозг, лоб, череп, ср. 8ab), с тем чтобы сразу же перейти к описанию ментально-психических особенностей Человека (приятное—неприятное, наслаждение—огорчение, радость—горе, удача—неудача, мысль — ее отсутствие и т. д., ср. 9—10). Мысль (*matís* — 10d), как и мотив осмыс-

ления (см. выше), опять-таки определяет границу перехода к описанию наиболее духовных черт Человека или — шире — тех особенностей, которые только и делают возможным для него богообщение. Именно в этом ответственном месте наблюдается наиболее мощное сгущение *Ka-* (11 раз в 11 строках): «Кто (*kó*) в нем установил форму? Кто (*kó*) — величину и имя? Кто (*kó*) в нем — способность к движению? Кто (*káḥ*) — способность к различению? Кто (*káś*) в Человеке — поступки [установил]? Кто (*kó*) сплел в нем дыхание? Кто (*kó*) — вдыхание и выдыхание? Что за (*kó-*, собств. 'кто') бог содыхание в нем, в Человеке, прикрепил? Кто (*kó-*) в нем жертву установил?.. Кто (*kó*) в нем — истинно-сущее, кто (*kó-*) — лишенное законосообразности?..» и т. д., ср. также 15 и 17, где в 8 строках 8 раз повторяется *Ka-*. Эта кульминация *Ka-*, не оставляющая уже никакого сомнения, что за ним скрывается некий единственный бог (ср. *kó devo* 'что за бог?' — 13с), в строфе 16 прерывается более косвенной формой обозначения *Ka-* — Instr. *kéna* ('кем', 'благодаря кому'), быстро достигающей своего апогея (ср. строфа 16 — 4 раза, строфа 18 — 4 раза, строфа 19 — 4 раза, строфа 20 — 4 раза, строфа 22 — 4 раза, строфа 24 — 3 раза). Этот переход от *Ka-* к *kéna* очень показателен, хотя и на него до сих пор не обращалось внимания. Как выясняется в ходе развертывания текста X. 2, *kéna* отсылает к Бра́хману (строфы 21, 23, 25); вед. *bráhman* является именем с р е д н е г о р о д а, и потому вопрошание о нем через Pron. interrog. м у ж с к о г о рода *kas* было бы некоторой неточностью (впрочем, допустимой и простительной)[9]. Но дело, видимо, не только в этом: наряду с конкретизирующим смыслом *kéna* в содержание соответствующих строф входит одновременно и некоторая, пожалуй, даже нарочитая неопределенность, которая (не исключено!) может трактоваться как двусмысленность, намекающая на очень существенный элемент содержания. Оказывается, что, когда задается вопрос с ключевым словом в форме Nom. *kas* (*kaḥ*, *ko*, *ka*), оно всегда отсылается к субъекту творения, к Творцу как безусловно е д и н о л и ч н о м у участнику акта творения, для которого Человек, его тело и его члены не более чем о б ъ е к т творения. Заостряя ситуацию, доводя ее до логического предела, можно сказать, что *Ka-* имплицирует объект в виде Человека и его частей. Но когда задается вопрос с помощью Instr. *kéna* 'кем' или, как в переводе, 'благодаря кому', ситуация принципиально отличается от предыдущей. Субъектность действия как бы раздваивается: на одном ярусе ее носителем выступает Человек, на другом (как выясняется далее) — Бра́хман. Человек совершает некие космогонические деяния, но происходит это б л а г о д а р я Бра́хману. И Человек и Бра́хман причастны к действию, но Человек оказывается как бы инструментом Бра́хмана, воплощением его замысла и объектом его воли, который, правда, на поверхностном уровне сам может выступать как субъект действия. В этом отношении особенно показательна строфа 16:

«Благодаря кому (*kéna*) протянул он воды? Благодаря кому (*kéna*) сделал он день сияющим? Утреннюю зарю благодаря кому (*kéna*) зажег он? Благодаря кому (*kéna*) далось ему наступление вечера?». Все эти действия, закрепленные обычно за богами, здесь передаются Человеку; тем самым Человек возвеличивается, выходит за пределы своего собственно человеческого удела, становится могущественным (множественно-сильным) и — в известном отношении — равным богам-демиургам. Но причиной этого величия Человека является нечто еще более великое, имя которого закодировано словом *kéna*. В причинно-следственной цепи творения Человек занимает промежуточное место между референтом *kéna* и природой (космосом). Активный по отношению к последней (он протянул воды, сделал день сияющим и т. п.), Человек пассивно-податлив по отношению к первому (ср. *kéna* ⟨...⟩ *dade* — 16d — «благодаря кому ⟨...⟩ далось ему»), зависит от него, хотя сама эта зависимость не знак падшести или рабства, но доверия и надежд. И в этом можно и нужно видеть основу ведийской антроподицеи, хотя она имеет в виду не столько реального человека, сколько его мифологизированный и идеализированный образ, отнесенный в далекое прошлое, в ситуацию «начала», «первого раза».

В связи с вопросом о распределении *kás* и *kéna* уместно сделать еще два замечания. Первое из них имеет в виду различия между этими формами в отношении ответа. Вопросы, начинающиеся с *kás*, не получают явного ответа; нагромождение *kás* сигнализирует ситуацию эскалации напряженности вопрошания, когда сам вопрос как бы вопиет об ответе, подчеркивает его настоятельность. Наоборот, вопросы, начинающиеся с *kéna*, — единственные, которые получают ответ (хотя и тоже не во всех случаях); при этом в строфах 20—25 чередование *kéna*-вопросов и *Bráhman*-ответов абсолютно регулярно. Ср.: «Благодаря кому (*kéna*) он находит искушенного в откровении? Благодаря кому (*kéna*) — этого Высочайшего? Благодаря кому (*kéna*) этот Огонь [находит] Человек? Благодаря кому (*kéna*) год он измерил?» — «Бра́хман находит искушенного в откровении, Бра́хман — этого Высочайшего, Бра́хман этот Огонь [находит], Человек, Бра́хман год измерил» (20—21). С этой особенностью связано и второе замечание. Выясняется, что именно в том месте текста, где наконец обнаруживается формально безупречная вопросо-ответная конструкция, фиксируется смысловой сбой: «ответная» часть лишь внешне имитирует ответ на вопрос; на самом деле это квазиответ или ответ по «касательной». «Правильный» ответ на вопрос предполагал бы конструкцию типа «Благодаря кому он нечто сделал?» & «Благодаря Бра́хману он нечто сделал», например: «Благодаря кому он находит искушенного в откровении?» & «Благодаря Бра́хману он находит искушенного в откровении». Иначе говоря, «правильный» ответ во всех слу-

чаях требовал бы понимать «он» русского перевода как Человека, субъекта действия, совершаемого благодаря Бра́хману[10]. Но текст отвечает, что Бра́хман находит искушенного в откровении, т. е. что Бра́хман (а не Человек, по крайней мере при первом, поверхностном взгляде) выступает как субъект действия. Следовательно, двусмысленность вопросо-ответных конструкций (20—25) состоит в том, что на роль субъекта претендуют одновременно и Человек и Бра́хман[11]. Но и действие оказывается соответственно поделенным: оно, строго говоря, в соответствии со «здравым» смыслом текста связано с Человеком (ср.: «Благодаря кому Человек величием под стать горам? 〈...〉 Благодаря кому следует он за Парджаньей? 〈...〉 Благодаря кому в нем установлен разум? 〈...〉 Благодаря кому живет он согласно богам?.. и т. д.), но знание парадигмы предикатов, определяющих Бра́хмана, дает возможность утверждать, что подобные же действия — и чем далее, тем более — связываются и с Бра́хманом или даже прежде всего с ним (ср. нахождение Огня, измерение года, установление Земли и Неба, свойство «инакости» и истинно-сущности и т. п., ср. особенно 20—25). В этом месмерическом двоении Бра́хман и Человек выступают как две ипостаси чего-то единого, как взаимозаменяемые сущности, кивающие друг на друга (особенно показателен стих 21с, где, видимо, в качестве субъекта действия появляются и Бра́хман и Человек: *bráhmetemám agníṃ pūruṣo* [scil. *āpnoti*]. Благодаря этому поэт — составитель гимна как бы приоткрывает завесу темы бра́хманосообразности Человека, достоинства Человека, подтверждаемого его причастностью к высшему божественному началу и в конечном счете даже более важного, чем «человеческое величие и человеческие деяния под стать горам» (*kénābhí mahnā párvatān kéna kármāṇi pūruṣaḥ* — 18cd), проявляющиеся в способности Человека к космологическим «работам». Соотносимость Человека и Бра́хмана влечет за собой ответ на вопрос о референте *Ka-* и *kéna*: им могут быть и Бра́хман и Человек. Загадка разрешается сразу же после ответов, кончающихся строфой 25. Последние 8 строф (26—33) не содержат ни одного вопроса *Ka-* или *kéna* (беспрецедентная для текста X. 2 ситуация!)[12]. Они сняты знанием ответа: вопрос уходит внутрь повествовательного предложения-формулы «Который (*yó* вместо *kó*) знает крепость Бра́хмана 〈...〉 тому 〈...〉 дают...» (28с—29d) или «...ни зрение, ни дыхание не покинет прежде старости того, который (*yó* вместо *kó*) знает крепость Бра́хмана...» (30ad)[13] как завершение, в котором уже нет даже косвенных следов вопроса, — *tád vaí brahma vido viduḥ* (32d) «В самом деле, об этом знают лишь знатоки Бра́хмана». Те, кто усвоил идею, связанную в этом тексте с *Ka-*, могут считать себя таковыми.

Если структура *Ka-* текста в составе гимна телу Человека АВ X. 2 развертывает картину соотнесения Человека и Бра́хмана как субъектов дейст-

вия, то структура *dhā*-текста демонстрирует известное сродство или даже единство Человека и Бра́хмана в сфере их действий или — глубже — деяния. В самом деле, есть все основания говорить о гимне X. 2 как о *dhā*-тексте (вед. *dhā-* 'ставить', 'класть', 'полагать', 'устанавливать' и т. п.), т. е. тексте об установлениях («тетический» текст, ср. др.-греч. τίθημι, вед. *dádhāmi* и т. п.). Разные формы слов от корня *dhā-* отмечены в X. 2 20 (!) раз. Характерно, что они концентрируются в первых трех четвертях текста, т. е. именно в «тетической» части. Последний раз соответствующая форма отмечается в строфе 25, т. е. как раз там, где кончается и тема *Ka-*. Цепь форм, производных *dhā-*, строится следующим образом. Первый пример этого рода появляется в 2с: *jáṅghe nirŕ̥tya nyàdadhuḥ kvà svij* «Разведя обе ноги, куда же приставили их?» (*ni-dhā-*, собств. 'в-' & 'низ-' & 'ставить', ср *су-став*) и здесь же — *jā́nunoḥ sandhī́* (2d) 'состав колен' (отглагольное имя, ср. *sam-dhā-* 'со-ставлять', сохраняющее живую связь с глаголом), а строкой далее (3a) *sáṃhitāntam* 'имеющий со-ставленные (при-ставленные) концы, [которые соединяются]', также от *sam-dhā-*. Возможно, не случайно появление форм глагола *dhā-* именно там, где говорится не просто о создании тех или иных частей человеческого тела, но о помещении их на свое место в целом тела. В этом контексте становится ясным, почему в связи с пятами Человека, его лодыжками и плотью (1ab) не употребляется глагол *dhā-*: они «подбираются», «собираются» (*ā́bhr̥te*, *sáṃbhr̥tam*), но пока еще не размещаются в составе тела; речь идет здесь, видимо, только о первой стадии творения тела — об отборе его частей или даже об их «делании», как в 2ab (*gulphā́v ádharāv akr̥ṇvann aṣṭhīvántāv úttarau pū́ruṣasya*), но не их «установлении», монтировании [14]. Зато глагол *vi-dhā-* употребляется в 4с: расставление сосцов. В 5cd говорится о приставлении Человеку плеч (*áṃsau* 〈...〉 *ádhyā́dadhau*, от *adhi-ā-dhā-*), а в 7a — о в-ставлении языка между челюстями (*jihvā́m ádadhā́t*). Исключительно показательно употребление глагола *dhā-* в строфе 12: *kó asmin rūpam adadhāt kó mahmā́naṃ ca nā́ma ca*... (12) «Кто в нем установил форму? Кто — величину и имя?..». В данном случае с *dhā-* соединяются слова, обозначающие не предметные понятия (как это было до сих пор), а некоторые зримые или незримые характеристики Человека — форму, величину, имя, далее — способность к движению, способность к различению, поступки. В этих условиях *dhā-* получает значение не конкретного действия, а некоего мысленно-волевого акта, полагающего, определяющего, назначающего Человеку его пределы — форму, имя и т. п. Сам же акт полагания формы и имени отмечает совершенно новые возможности Человека, его ясный статус: через форму и имя Человек входит в сферу знакового (обозначаемое — обозначающее) и, следовательно, духовного [15]. С этого момента и для Человека становится доступным различение видимого и невидимого, матери-

ального и духовного, феноменального и ноуменального. Без этой способности Человек оказался бы изъятым из ситуации богообщения, хотя одной этой способности для этого еще недостаточно. Особенность действия «установления», предполагающая наличие в субъекте исходного замысла, предшествующего действию плана, не менее ярко проявляется и далее: «Кто в нем жертву установил (*adadhād*)? 〈...〉 Кто в нем — истинно-сущее, кто — лишенное законосообразности?» (14). При этом «абстрактные» употребления *dhā-* чередуются с «конкретными». Ср., с одной стороны: «Кто поставил (*dadhau*) музыку? Кто — плясания?» (17d), а с другой: «Кто в нем установил (*nyàdadhāt*) семя?» (17a) или «Кто его одел (*páryadadhāt*) одеждой?» (15a). Заключительная часть примеров форм от *dhā-* концентрируется в *kéna*-фрагменте, объясняющем употребление *dhā-* исключительно как verbum infinitum. Ср.: «Благодаря кому (*kéna*) в нем установлен (*níhitaṃ*) разум?» (19d); «Благодаря кому эта земля установлена (*vihitā*)? Благодаря кому это высшее небо поставлено (*hitā́*)? Благодаря кому 〈...〉 воздушное пространство поставлено (*hitáṃ*)?..» (24); «Бра́хманом земля установлена (*víhitā*). Бра́хман[ом] высшее небо поставлено (*hitā́*). Бра́хман[ом] 〈...〉 воздушное пространство поставлено (*hitám*)» (25)[16].

Соотнесенность *dhā-* и *Ka-* фрагментов друг с другом в целом и в наиболее существенных их узлах делает естественным предположение о том, что, во-первых, *dhā-* должно быть связано с *Ka-* как предикат со своим субъектом и, во-вторых, *dhā-* должно быть связано с *Pūruṣa* как предикат со своим объектом. Собственно говоря, это как раз и подтверждается текстом АВ X. 2, но в данном случае важно подчеркнуть, что эта связь, выражаемая формулой *Ka-* (Subj.) & *dhā-* (Praedic.) & *Pū́ruṣa* (Obj.), не только не случайна и не просто эмпирична, но основана на некоем глубоком сродстве всех трех элементов формулы, вытекающем из их принадлежности некоей единой ситуации «тетического» мифа и их взаимосвязанности[17]. Имея в виду тот глубинный уровень, который обнаружился в связи с анализом *Ka-* (см. выше), целесообразно определить применительно к нему и суть того явления, которое кодируется элементом *dhā-*. В данном тексте, как и в других «тетических» текстах, т. е. именно там, где *dhā-* выступает в «сильной» позиции, его (*dhā-*) можно понимать как обозначение такого установления (быть — стать [стоять] — ставить), которое — в пределе — вызывает к жизни истинно-сущее[18], одновременно нарекаемое именем и с тех пор доступное знанию. В переводе на язык Книги Бытия *dhā-* точнее всего определялось бы двумя известными формулами — «Да будет!..» и «И увидел Бог, что *это* хорошо». Ср. примеры типа: «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды 〈...〉 И создал Бог твердь 〈...〉 и назвал Бог твердь небом 〈...〉 И увидел Бог, что *это* хорошо» (Бытие I, 6—10). Таким образом, *dhā-* может

рассматриваться как двухместный предикат, терминами которого являются *Ka-* и *Pū́ruṣa*, Бра́хман и Человек, макрокосм и микрокосм. Особенностью же текста АВ X. 2 следует считать тяготение обоих членов предикатных пар к сближению, к замене одного другим, т. е. к конституированию того аспекта взаимоотношений *Ka-* (*Bráhman*) и *Pū́ruṣa-*, который подчеркивает идею их потенциального единства и — более того — знания об этом единстве (ср. настойчиво повторяемый мотив знания в строфах 28—30 и 32, т. е. там, где уже не обнаруживается ни *Ka*-текст, ни *dhā*-текст). Эту идею единства и знания, в частности, можно интерпретировать, исходя из приведенной выше формулы *Ka- & dhā- & Pū́ruṣa-* и предшествующих ей соображений, таким образом, что единство *Ka-* и *Pū́ruṣa*, Бра́хмана и Человека состоит в возможности для них быть субъектом при *dhā-* (при этом *Pū́ruṣa-* может выступать в этой позиции и как объект, в отличие от *Ka-*), а знание — в таком познании Пурушей-Человеком самого себя (самопознание) как вместилища, восприемника Бра́хмана, при котором познавший становится Бра́хманом и, следовательно, принципом всех вещей [19], их мерой.

Додуманная до необходимой глубины, эта идея о заданности миру человеческой (в конечном счете) меры, в человеке коренящегося и из него выводимого масштаба позволяет увидеть в АВ X. 2 один из самых ранних примеров обнаружения той линии, которая связана с именами Протагора, Декарта, Ницше, Гейдеггера и воплощает с особой яркостью антропоморфистические устремления в метафизике. Поздние и наиболее четко и остро сформулированные варианты, естественно, не могут служить доказательством в отношении разбираемого здесь текста, но они расставляют те акценты, которые приводят к картине, обладающей по отношению к реконструкции идей АВ X. 2 объяснительной силой. В этой связи целесообразно напомнить две идеи Ницше — о субъектной перспективе при рассмотрении бытия [20] и о «сверхчеловеке» как воплощении бытия в качестве субъекта, своего рода ницшевском Пуруше в том его аспекте, который определяет все в мире, являясь в нем и для него единственной мерой и определенностью [21]. Сам мир вырастает из Пуруши: он результат его самовозрастания, выхода Пуруши за свои человеческие пределы и формирования «сверхчеловека». Члены Пуруши-Человека суть вещи мира, его объектный состав, и гимн РВ X. 90, собственно, и фиксирует эти соответствия.

Формула *Ka- & dhā- & Pū́ruṣa-*, в которой *Ka-* и *dhā-* в ходе развертывания текста уточняются, возрастают в их значимости, овладевают новыми, более глубокими уровнями, предопределяет сходные изменения в объектной сфере (*Pū́ruṣa-*). Не ставя себе целью подробный анализ состава этой сферы, уместно обозначить две важные ее черты. Пурушу-Человека кто-то (*Ka-*) творит, и поэтому он (как и все его члены) входит в объектную сферу. Сам Пу-

руша-Человек из себя творит мир, и все, что есть в нем, относится к той же сфере. Будучи объектом на одном уровне, он творит объекты следующего, более низкого уровня. В этом смысле быть объектом и/или порождать объекты — естественное состояние Пуруши-Человека, почти его предназначение, судьба. Но эта «запертость» Человека в тесноту своих собственных объектных воплощений, порождений и отражений навсегда отрезала бы путь к богообщению, к высшему смыслу бытия. Оказывается, для Человека есть другой путь, первые намеки на который заданы инерцией соотношения объектов — членов тела Человека и направлением Человекостроительства. Человек, если исходить из X. 2, выстраивается снизу вверх, как растет дерево или сооружается храм. В первой строке первой строфы упоминаются две пяты (*pā́rṣṇī́*, этому слову предшествует лишь *kéna* 'кем'). Последняя строфа, как и предшествующая ей, говорит о золотом сосуде (ларце), т. е. о голове (ср. также темя, 26d, затылок, 8b, и т. п.). От пят до темени располагается субстрат будущего *Я* Пуруши-Человека [22]. Между ними — с несущественными отклонениями в порядке следования — все остальное: лодыжки, коленные чашечки, колени, лядвеи и бедра, ягодицы, ребра, грудь, сосцы, плечи, шейные позвонки, отверстия в голове, челюсти, язык, лоб, затылок [23]. Общее направление вверх поддерживается частными указаниями: «Обе лодыжки внизу (*ádharāv*), обе коленные чашечки вверху (*úttarau*)» (2ab) или «Выше (*ūrdhváṃ*) обоих колен податливо гибкий ствол» (3b). Но Человек строится не только снизу вверх, но и извне (снаружи) внутрь: от внешних опор (обычно парных — Dual.) к внутренним органам (одиночным — Sg.), от костной структуры к источникам жизни и сознания: пяты, лодыжки, колени, ноги, руки (пальцы), плечи, череп — плоть, телесные воды, сердце, речь, мозг [24]. Оба направления время от времени обозначаются эксплицитно: «Ввысь (*ūrdhvó*) ли был он создан, поперек (*tiryáṅ*) ли был он создан?» (28a). В других случаях подчеркиваются разные направления: «...воды, вращающиеся во всех направлениях [*viṣūvṛ́taḥ*] ⟨...⟩ устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек [*ūrdhvā́ ávācīḥ* ⟨...⟩ *tiráścīḥ*]» (11a, d); «Стал ли Человек во всех направлениях? [*sárvā díśaḥ*]» (28b). Ввысь и особенно внутрь (в отличие, например, от гимна Пуруше — РВ X. 90, где направление ориентировано от Пуруши, из него, изнутри — вовне) определяют основные цели Человека на другом пути, который был предпочтен первому (вовне) как интенсивно-духовный — экстенсивно-материальному (телесному). Не случайно голова и сердце в их соединении (26) оказываются тем одновременно внутренним и верхним центром, который венчает состав тела Человека (ср. также разные виды дыхания-одухотворения). Только через них достигается сфера духовного — способность воспринимать, сознавать-осмысливать как то, что вне Человека, так и то, что внутри Его (иначе говоря — самого се-

бя), выходить за свои собственные пределы[25]. На этом пути и создаются предпосылки для встречи Человека с богом. Одна из них — в преодолении Человеком своей объектности и связанной с ней тенденции к экстериоризации себя. В гимне X. 2 члены тела Человека как раз и выстраиваются в ряд в соответствии с принципом все уменьшающейся объектностн, все возрастающей тенденции к ее преодолению: физическое-внешнее → физическое-внутреннее → «преддуховное»-внешнее [органы восприятия] → духовно-внутреннее [дыхание, сердце, голова]. И конечно, голова в заключительных строфах гимна существенна не тем, что она могла бы рассматриваться как кем-то (*kéna*) созданный объект, но исключительно тем, что она уже представитель главного в Человеке[26], с у б ъ е к т, его носитель, что все в мире — ее порождение, творение, находящееся внутри ее. Более того, благодаря голове, согласно концепции этого текста, Человек становится субъектом з н а н и я[27] того, что он отныне восприемник-хранитель Бра́хмана, его крепость. Осознание этого шага нужно считать решающим в формировании ведийской антропологии: подобно высшим ценностям — жизни и истинно-сущему (*satyam*), — Человек перестает быть данностью (более того, он не может быть и познан как данность), переступает за свои пределы, преодолевает себя. На этом пути Человек вырабатывает в себе целеполагающее *Я* и приобретает — в пределе — ц е н н о с т н ы й смысл, вполне осознанный лишь в философской антропологии конца XIX в. и, естественно, не обнаружимый еще в ведийском тексте. Зато в нем несомненны следы той основоположной переориентации, которая в конечном счете по-новому ставит вопрос об отношении Человека к богу, о новом роде обретенного им бессмертия. Ответ на двойной вопрос строфы 14 (*kúto mṛtyuḥ kúto 'mṛ́tam* «Откуда смерть? Откуда бессмертие?») содержится в финале текста, где говорится о связанной с Ч е л о в е к о м «окутанной бессмертием» (29b) крепости Бра́хмана. Знание ее дает Человеку зрение, дыхание, потомство, не покидающие его до старости (29—30). Следовательно, смерть остается. Физически она захватывает и всемогущего Пурушу, и ослабевающего к старости смертного человека. Контраст строится на соотношении с м е р т и в т е л е, покоряющей себе даже всесильного Пурушу, и б е с с м е р т и я в д у х е, доступного даже с л а б о м у «смертному» человеку. Бессмертие раскрывается не перед исключительным в сфере тела Пурушей, а перед о б ы ч н ы м физически, но духовно возвышенным человеком, знающим, что крепость Бра́хмана — в нем. И если Бра́хман вступает в эту золотую крепость (ср. золотой сосуд, ларец), то она становится б е с с м е р т н о й, непобежденной (*aparājitām*), и это слово — последнее в тексте. В нем вывод всей ведийской антроподицеи: человек (с маленькой буквы), познавший, что он — крепость Бра́хмана, неподвластен смерти в духе, он бессмертен.

Идея максимальной сближенности Человека и Бра́хмана (бога) теоретически открывала два пути возможного развития отношения Человека к богу. Первый путь вел к человекобо́жеству, к тому, чтобы Человеку стать как бог. И ведийский Пуруша физически, действительно, почти бог: он творит Землю и все, что в ней, ср. позже в БхГ: *...puruṣ' ottama, bhūta-bhāvana bhut'eśa deva-deva jagat-pate* (X. 15) «...о высший Пуруша, о [ты], дающий существование существам, о владыка существ, о бог богов, о господин Вселенной!» — или *tvam ādi-devah, puruṣaḥ purāṇas, tvam asya viśvasya paraṃ nidhānam* (XI. 38) «Ты — изначальный Бог, древний Пуруша, ты — высшая опора [и успокоение] всего мира»; ср. здесь же о распространении им всего мира, XI. 37: *ananta, deveśa, jagan-nivāsa* и т. п. (X. 19—42). В этом его коренное отличие от библейского человека, например от Иова. Если бы бог Ветхого завета задал Пуруше тот же вопрос, что и Иову («Я буду спрашивать, а ты отвечай! — Где был ты, как Землю я утверждал? 〈...〉 Кто положил ей предел? Скажи, кто растянул под ней снур? Во что опущены устои ее? 〈...〉 В жизни твоей давал ли ты утру приказ, назначил ли заре место ее?..» — Книга Иова XXXVIII и сл. в переводе С. С. Аверинцева), Пуруша ответил бы: «Да, я был на Земле, когда ее утверждали, и это был именно я, кто утвердил ее и ее состав 〈...〉 Да, это я "велел ранее утру быть"...» и т. д.[28] Действительно, физически разница между Пурушей и богом не столь велика, ею можно почти пренебречь. Их разделяет совсем другое — сфера духовного. Устранению или сокращению этих различий служит второй путь, который и был избран Человеком, — богочеловеческий. Вступив на этот путь, Человек должен был утвердиться в жертвенности («Кто в нем жертву установил?» [*yajñám adadhād*] 14a) этого пути. Человек отказывается от того, что до сих пор считалось самым важным для него, — от физического бессмертия, на которое претендовал Пуруша, от всемогущества тела, материи, силы: отныне Человек порывает с путем и целями Пуруши, принимает свою физическую смертность как необходимое и свободно избранное ограничение и устремляется навстречу богу, Бра́хману. Вместо Человека появляется человек[29]. И он движется не навстречу Вселенной, природе, миру вещей (экстенсивная сфера человеческих устремлений), а навстречу богу, Бра́хману (интенсивная сфера). Возможно, что эти различия отражаются уже на этимологическом уровне. Первое движение кодируется как *pūr-* (*pṛṇā́ti*, *píparti* и т. п.), обозначающее пассивное заполнение внешнего мира, его насыщение; второе движение — как *bṛh-* (*brah-*, *barh-* и т. п.), которым передается идея активного возрастания, усиления, возможно, некоей внутренней концентрации и преодоления (трансцендирования), ориентированная уже не только на физическую, но и на духовную сторону бытия. Разумеется, направленность человека к Бра́хману не только углубляет его воз-

можности, переводит их в план самовозрастания, но и ограничивает человека в его отношениях к миру. Впрочем, через это ограничение только и становится возможной выработка *Я*, личного начала. *Я* есть *Я*, и оно не может объединять человека с вещами[30]. Но значит ли это, что вещи покинуты человеком, оставлены им на произвол и отблеск человеческого уже никогда не коснется их? Ведийское умозрение игнорирует эту проблему, как в значительной степени и христианское учение о человеке и человеческом. Тем не менее отношение человека к вещам как к чему-то неизмеримо меньшему, простому и неодушевленному по сравнению с ним, можно думать, предуказано божественным актом снисхождения к человеку, шагом навстречу к нему, сделанным до того, как человек возжелал богообщения, умалением себя как знаком нужды бога в человеке. Поэтому и для человека вещь — младший брат: не только брат-волк или сестра-вода св. Франциска, но и далее и глубже — брат-башмак, брат-стол[31], брат-карандаш, сестра-рубаха, сестра-кровать, сестра-книга. Человек судится и оценивается не только сверху, но и снизу, и реконструируемый здесь на основании АВ X. 2 отказ человека от всемогущего своего первопредка дает известные основания думать о нужде человека в том, что ниже его, в очеловечивании сущего на всех уровнях его развертывания от бога до вещи. Тем не менее ведийская ситуация существенно отлична от иудаистской и христианской. Если в иудео-христианской традиции умалившийся бог раскрывается в человеке и дает последнему раскрыться в Себе, если и в человеке и через человека Он увидел Себя как в зеркале (хотя и не всегда отчетливом), то в ведийской антропологии умаляется Человек-Пуруша, отказываясь от материального во имя духовного. И только на этом пути он достиг того состояния, когда стал доступен Бра́хману. «Зеркалом» Бра́хмана в человеке стал Атман; человек, в которого входит Бра́хман, «атманизируется», в нем прорастает личностное начало, связанное с сознанием своего собственного *Я*: его появление и образует «Атманское чудо» (*yakṣám ātmanvat*) 32c; Бра́хман как бы индуцирует в человеке Атман, личное. Этот важнейший акт совершается в голове: человек начинает видеть себя, проекция этого ви́дения в человеческом мозгу — шаг к осознанию человеком самого себя, но вне своей эмпирической объектной данности, как чего-то иного, субъектно-трансцендирующего. Тем самым вводится фундаментальная категория ин[ак]ости, другого. Признание же другого, множества других влечет за собой постижение верховного сознания себя и всех других, т. е. бога (ср. идеи А. А. Мейера[32]). Следовательно, именно *Я*, Атман открывает путь к богообщению, к реализации богочеловеческой идеи. Без *Я*, без личности нет подлинной реальности истинно-сущего, нет той любви, благодаря которой себе довлеющее *Я* прорывается к другому, принося себя в жертву ради этого другого, и которая, будучи образом такого

же обращения Себе довлеющего бога к человеку, вместе с тем является и откликом человека богу на зов Его любви. Поэтому «Атманское чудо» уже и составляет акт рождения человека в боге, пресуществление человеческой смертной природы в божественное бессмертие, то самое вхождение Бра́хмана (*bráhma á viveśa* — 33cd) в «золотую крепость», которое замыкает соединение человека с богом в мгновении высшего (богочеловеческого) творческого экстаза (ср. вступление [въезд] в город божественного жениха как другой образ высшего единения в евангельских и ветхозаветных текстах; при этом город понимается как невеста). Последняя, 33-я строфа (summa summarum) как раз и обрывает текст на этом мгновении. Озарению человека божественным тотчас же откликается мотив с и я ю щ е й с л а в ы (ср.: золотой сосуд, окутанный сиянием [*jyóti* — *ṣā́vṛtaḥ*] 31d; далекосверкающая, окутанная славой золотая крепость [*prabrā́jamānāṃ* ⟨...⟩ *yaśasā sampárīvṛtām*] — 33ab). Один ее полюс — свет обретенного человеческого *Я*, другой — слава божественного как носителя высшего *Я*[33]. Два *Я*, каждое из которых нуждается в д р у г о м *Я* (*Т ы*), находят друг друга[34].

Примечания

[1] См.: *W. N. Brown.* The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta RV 10, 90 // JAOS. Vol. 51. 1931: 114 и сл.; *И. А. Франк-Каменецкий.* Адам и Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии // Памяти академика Н. Я. Марра (1864—1934). М.—Л., 1938: 458—476; *L. Renou.* AV. X. 2 et X. 8 sur l'Homme // *L. Renou.* Etudes védiques et pāṇinéennes. T. II. Fasc. 2. P., 1956: 69—79 (= EVP II); *P. Mus.* Du nouveau sur Ṛgveda 10, 90. Sociologie d'une grammaire // Indological Studies in Honour of W. Norman Broun. New Haven, 1962: 165—185; *P. Mus.* Où fini Puruṣa? // Mélanges d'indianisme à la mémoire du Louis Renou. P., 1968: 539—563; *В. Н. Топоров.* О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. III. М., 1979: 215—228; ср.: *Idem.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971; *Idem.* Первочеловек, космическое тело // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982; *Т. Я. Елизаренкова.* Гимны Скамбхе в «Атхарваведе» // Народы Азии и Африки. 1981, № 5: 121—138; и др.

[2] Перевод сделан по изданию: Atharvavedasaṃhitā. Vaidikayantrālayasthapaṇḍitair bahusaṃhitānusāreṇa saṃśodhita. Ajmer, V. S. 1957 (ср. также: Atharva Veda Saṁhita, hrsg. von R. Roth und W. D. Whitney. B., 1856). В комментариях упоминаются переводы AB X. 2: *A. Ludwig.* Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa. Bd. III. Prag, 1878; *P. Deussen.* Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religion. Bd. 1. Lpz., 1894: 205—270; The Hymns of the Atharva-Veda, translated with a popular commentary by R. T. H. Griffith. Benares and London, 1895—1896; Atharva-Veda Saṁhitā. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney. Cam-

bridge, Mass., 1905 (= Harvard Oriental Series. Vol. VIII: 567—572); *L. Renou*. Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du Sanskrit et annotés. P., 1956: 147—153, 260—261.

[3] Переводы упанишад цитируются по изданиям: Брихадараньяка Упанишада. М., 1964; Чхандогья Упанишада. М., 1965; Упанишады. М., 1967.

[4] См.: *L. Renou*, *L. Silburn*. Sur la notion du *bráhman*. Le brahmodya védique // JAs. T. 237. 1949: 22—46 (Vājasaneyi-Saṃhitā XXIII. 9—12, 45—62 и др.); *В. Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов...; *Idem*. О двух типах древнеиндийских текстов...: 222 и сл.; *Т. Я. Елизаренкова*, *В. Н. Топоров*. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984; и др.

[5] Исключения минимальны; впрочем, и они так или иначе соотнесены с *ka-*, ср. *kútaḥ* (*kúto*) 'откуда' (10b, 10d, 14d — дважды); *kvà* 'куда' (2c); *yatamó* 'который' (8a); ср. также два-три общих вопроса (без вопросительного местоимения) в 28ab.

[6] Впрочем, аналогии идут значительно дальше. Они охватывают форму и содержание первой ключевой строфы в обоих текстах. Ср.: «К е м движимый (*keneṣitam*) и побуждаемый летит разум? К е м вызванное к жизни возникает первое дыхание? К е м движима эта речь, [которую] произносят? К а к о й бог воззвал к жизни глаз и ухо»? (КенУп I. 1) с последующим отождествлением с Бра́хманом: «Что невыразимо речью, чем выражается речь — знай: то и есть Бра́хман...» (I. 5) и т. п. Характерна и игра с помощью *kéna*, когда оно не совпадает с Бра́хманом, ср. II. 3: «К е м [Бра́хман] не понят, тем понят, к е м понят, тот не знает [Бра́хмана]». Показателен и финал (IV. 9): «Поистине, кто знает это, тот ⟨...⟩ утверждается под конец в наивысшем небесном мире, утверждается [в нем]».

[7] В соответствующих местах комментария в АВ X. 2 уже были указаны некоторые общие мотивы. Их ряд может быть продолжен. Ср. укрепление Неба и Земли, измерение пространства Солнцем (РВ X. 121. 5), порождение Неба и вод (121. 9), мотив Праджапати (121. 10) и т. п. В соответствии с *kena* — *kena* — *kaḥ* (АВ X. 2. 1) ср. в РВ X. 121. 5: *yena* — *yena* — *yo* и т. п. «Чьи эти стороны света — его руки?» (РВ X. 121. 4) опять возвращает нас к описанию Пуруши.

[8] В этом последнем случае можно усмотреть некую двуплановую игру, умышленную неопределенность: после того как созданы органы чувств Человека, *Ka-* в формуле «Кто это осмыслил?», строго говоря, может быть отнесено не только к Творцу Человека, но и к с а м о м у Человеку, которому теперь в принципе доступно о с м ы с л е н и е.

[9] Форма *kéna* (вместо *kás*) делает сам вопрос, по сути дела, риторическим: вопрошающий знает, что *kéna* референционно связано с Бра́хманом. В этом смысле *kéna* предполагает уже конкретизацию б о г → Б р а х м а н.

[10] Реальный пример, когда именно «Человек» реализует это «он», см. 18cd: *kéna* ⟨...⟩ *pū́ruṣaḥ*.

[11] Точнее, ни тот, ни другой не могут быть терминами в «правильном» ответе. Возможны лишь такие пары конструкций, как: «Благодаря кому живет Ч е л о в е к (т. е. «он») согласно богам?» & «Б р а́ х м а н живет согласно богам» или: «Благодаря кому живет Б р а́ х м а н? (т. е. «он») согласно богам?» & «Б р а́ х м а н живет согласно богам». Оба случая обнаруживают свою логическую несостоятельность.

[12] В этих строфах есть два общих вопроса (28ab) и восклицательное предложение с *yád* (32c).

[13] Аналогичная ситуация и в гимне Неизвестному Богу (*Ka-*) в РВ X. 121: череда вопросов (1—8) сменяется снятием их (кроме одной формулы в 9d), т. е. переводом в состав относительного предложения, а в последней строфе (10) — заключительным призывом-пожеланием.

[14] Можно высказать предположение, что к таким опорным (подсобным) частям тела, как пяты, лодыжки, колени и т. п., глагол *dhā-* был вообще малоприменим: «устанавливается» сущностное, основное. Ср. ниже о сложении груди, шейных позвонков, локтей, плечевых костей, ребер: *cikyúḥ*, *acikvan* (4b, 4d), при том что сосцы расставляются (*vyadadhuḥ*).

[15] Характерно, что в АВ X. 2. 12 реально засвидетельствована архаическая формула *nāman- & rūpa & dhā-*, существенно связывающая индоевропейские истоки (ср. об индоевропейском выражении имяположения: *В. В. Иванов*. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллели в греческой традиции // Древняя Индия. М., 1964) с буддийской концепцией *nāma-rūpa*.

[16] Элемент *dhā-* отмечен также в составе *śraddhā́m* (19с), о чем см. в комментарии.

[17] Например: Puruṣa — результат *dhā-* действия, совершаемого Ка-, и т. п. Хотя тема тела и его роль в освоении и усвоении мира, в познании и самопознании рассматривается в другом месте, здесь уместно привлечь внимание к тому новому обращению к телу, которое характеризует последний век в истории европейской философской и художественно-литературной метафизики. Среди нескольких основных вех — идеи Ницше о жизни тела как субъекта сознания (ср. мотив укорененности сущего в тех импульсах, которые исходят из аффективной жизни телесного субъекта, или мысль о том, что «феномен тела — наиболее богатый, отчетливый и осязательный феномен: методически надо поставить его на первое место, ничего не предрешая о его конечном значении», см.: *F. Nietzsche*. Werke. Bd. 16. Lpz., 1907. § 489 и др.), образы зарождения сознания и самосознания в «Котике Летаеве» Андрея Белого (ср.: «Переходы, комнаты, коридоры напоминают нам наше тело, прообразуют нам наше тело; показуют нам наше тело; это — органы тела ⟨...⟩ вселенной, которой труп — нами видимый мир; мы с себя его сбросили: и вне нас он застыл; это — кости прежних форм жизни, по которым мы ходим; нами видимый мир — труп далекого прошлого; мы к нему опускаемся из нашего настоящего бытия — перерабатывать его формы...» — и дальше образ черепа-пещеры и появление иерея — *Я*, сознания), акцент на теле как исходной точке философии у Валери (ср.: «Всякая философская система, в которой человеческое тело не является краеугольным камнем, непригодна. Человеческое тело есть граница знания» [Cahiers. T. VII: 796] или: «Для такого любителя организмов тело не является презренной ветошью; в этом теле слишком много проблем, *оно обладает слишком многими функциями, чтобы не соответствовать каким-то трансцендентным требованиям, достаточно могущественным, чтобы его создать, но не настолько сильным, чтобы обойтись без его сложности*. Оно является творением и инструментом кого-то, кто в нем нуждается, кто неохотно его отбрасывает и кто оплакивает его, как оплакивают власть... Таково ощущение Леонардо» [«Введение в систему Леонардо да Винчи». Цит. по: *П. Валери*. Об искусстве. М., 1976]. Ср. также: Réflexions simples sur le corps // *P. Valéry*. Œuvres. I. P., 1957: 923—930, где после анализа трех тел [ср. будд. Trikāya- или христианскую Троицу] постулируется четвертое тело — le *Corpe Réel*, où bien le *Corps Imaginaire*; о нем сказано:

«Я называю Четвертым Телом непознаваемый объект, познание которого решило бы разом все эти проблемы, поскольку это его имплицируют» — p. 931), поэтические опыты, в которых тело, человек, *Я* мотивируют значение «всего остального» в мире (и оно смиренно принимает на себя функцию быть формой выражения человека, ср. «The Sorrow of Love» Йейтса и др.), и т. п.

[18] Иной вариант — такое действие, которое обозначает становление истинно-сущего.

[19] Это последнее определение было сформулировано еще П. Дейссеном, см. D. S. 205.

[20] Ср.: «...физики, сами того не зная, кое-что в своей системе опустили: именно необходимый перспективизм, благодаря которому всякий центр силы — и не только человек — из себя конструирует весь остальной мир, т. е. мерит, осязает, формирует его мерой всей силы ⟨...⟩ Они позабыли включить в истинное бытие эту полагающую перспективы силу, или, говоря школьным языком, бытие в качестве субъекта» (*F. Nietzsche*. Werke. Bd. 15. Lpz., 1906. § 306).

[21] Ср.: «Эта метафизика, к которой относится учение о сверхчеловеке, как ни одна метафизика прежде, выдвигает человека на роль безусловной и единственной меры для всех вещей» (*M. Heidegger*. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967: 127. Пер. В. В. Бибихина). Связь мотивов у-становленности, пред-ставленности (ср. «ментальные» значения русск. *пред-ставить* [себе], нем. *vor-stellen* или англ. *under-stand* и т. п., еще сохраняющие связь с конкретным смыслом), мысли-мышления (представления, соображения), субъективности-субъектности (*Я*) и истинно-сущего, намечаемая в анализируемом тексте, находит себе более сильно и эксплицитно выраженное соответствие в версии М. Гейдеггера, трактующей декартовское «cogito ergo sum»: «Что бы то ни было делается предметом со-ображения, пред-ставления — cogitatum — только тогда, когда оно для человека у-становлено и ему пред-ставлено как то, чем он отныне у себя, в круге, которым сам располагает, может владеть всегда и однозначно вне опасения и сомнения» (Там же: 128). Из этого утверждения вытекают по меньшей мере два важных следствия: указанное у-становление (cogitatum) «у-станавливает» и *Я*, субъект, самость, во-первых, и критерий истинности (истинно то, что у-становлено относительно воспринимающей его самости), во-вторых. При этом существенно помнить, что уже со времени Декарта человек не просто обособленное *Я*, но субъект, связывающий себя с внешним миром как объектом через операцию познавания-овладения (ср. парадоксальный ход Ницше, выводившего субстанцию из субъекта и субъект из мышления). Субъект, возникший в процессе у-становления самого себя и истины как объекта в метафизике абсолютной субъективности (начиная с Ницше), снимает с себя все ограничения, присваивая себе право любого представимого у-становления (по-лагания) истины. Цена этому — отдача во власть своей собственной субъективности.

[22] Ср. другой вариант пределов собственного *Я* у Валери: «Припомните, в детском возрасте мы *открываем* себя: мы медленно открываем пространство своего тела, выявляем, думается мне, рядом усилий особенности нашего существа. Мы изгибаемся и находим себя, или вновь себя обретаем — и чувствуем удивление! Мы трогаем пятку, хватаем левой рукой правую ногу, кладем холодную ногу в горячую ладонь!.. Нынче я знаю себя наизусть. Знаю я и свое сердце... ⟨...⟩ Я вдруг вижу себя

изнутри (en moi)... Я различаю глубину пластов моего тела (les profondeurs des couches de ma chair); я чувствую пояса боли (les zones de douleur) — кольца, точки, пучки боли. Вам видны эти живые фигуры? Эта геометрия моих страданий? В них есть такие вспышки, которые совсем похожи на идеи. Они заставляют постигать: отсюда —досюда...» («Soirée avec monsieur Teste»).

[23] Показательна отмеченность тех членов и органов тела Человека, которые контролируют отношения между «внутри» и «вне». Речь идет о том, что в ы с т у п а е т изнутри (ноги, руки, пальцы и т. п.) и что в п у с к а е т извне внутрь (глаза, уши, ноздри, рот). Важное значение этих выходов из тела и входов в него подтверждается обильными свидетельствами архаичной медицины, ритуальной практики, мифологии и т. п.

[24] Ср. противопоставление твердого, тяжелого, устойчивого мягкому, легкому, податливому (например, стих 3) как вариант разыгрывания темы «тяжесть и нежность».

[25] Намек на это можно видеть уже в «объектно-субъектной» рефлексивности Пуруши в РВ X. 90. 5: «От него [Пуруши] родилась Вирадж, от Вирадж — Пуруша»; ср. мену субъекта и объекта в АВ X. 2. 16. В связи с проблемой познания и самопознания, введенной, в частности, и в рамки рефлексивности, в послеведийской литературе может быть отмечено многое. Здесь достаточно обозначить минимум: ср., с одной стороны, такие мотивы, приуроченные к Пуруше, как знание себя через самого себя [*svayam ev'ātman'ātmānaṃ vettha*... (БхГ X. 15) «Ты знаешь себя через самого себя...»], объединение в себе познающего и познаваемого [*vettā'si vedyaṃ ca*... (БхГ XI. 38) «Ты — познающий и познаваемое...»], а с другой стороны, соотношение Пуруши и Пракрити (т. е. разумно-познающего начала и первоматерии) или Пуруши и аханкары (*ahaṁkāra-*, начало, генерирующее личность) в умозрении санкхьи, отчасти и в текстах иного рода [ср.: *prakṛtiṃ puruṣaṃ c'aiva kṣetraṃ kṣatrajñaṃ ca, | etad veditum icchāmi, jñānaṃ jñeyaṃ ca, keśava* (БхГ XIII. 1) «Пракрити и Пурушу, Поле и Познавшего Поле, знанье, предмет познанья — это хочу я знать, о Кешава»].

[26] В этом смысле понимание обозначения человека с выделением члена ч е л о — 'лоб' ('голова'), ср. **čelo-věkъ* (при **kel* 'подниматься', 'возвышаться', 'происходить' — о направлении снизу вверх), имеет свой резон независимо от того, какова реальная трактовка этого слова. Важно, что человек, личность, персона соотносимы с образом головы, чела, лица в достаточно большом числе языковых традиций.

[27] И это знание распространяется на бесконечное число уровней, ориентированных и на *Я*. Ср. заключительные слова господина Теста: «Я есмь сущий и видящий себя: видящий себя видящим, и так далее...» («Je suis étant, et me voyant; me voyant me voir, et ainsi de suite...»).

[28] Вообще различия между ведийской традицией (в частности, ее вариантом в АВ X. 2) и иудео-христианским пониманием богообщения и очень значительны, и весьма показательны. В ведийской антропологии и теологии «умаление» (κένωσις) исключено для бога; отношения между богом и человеком никогда не строятся как спор-состязание, суд, диалог, как выяснение вопроса о праве и правах (ср. в Книге Иова XIII: «Жалобу Крепкому хочу принести и с Богом поспорить о праве моем»), о социальной справедливости («К чему злые остаются жить, достигают старости в расцвете сил? Их дети устроены пред лицом их, и на глазах у них цветет их побег; в безопасности от бед их дом, и Божьего бича на них нет!» [Там же. XXI]), о грехе и вине, о благодати и свободе. Зато ни иудаизм, ни христианство не знают достаточно

веских аналогий ведийскому (и более позднему) учению о физиолого-анатомическом аспекте прорыва человека к богу, к Бра́хману.

[29] Как позже, в Гефсиманском саду: *Он отказался без противоборства, Как от вещей, полученных взаймы, От всемогущества и чудотворства И был теперь, как смертные, как мы* (Пастернак).

[30] Пользуясь терминологией Гейдеггера, бытие *Я* определяется его о г р а н и - ч е н н о й принадлежностью к кругу непотаенного (ср. *Unverborgenheit* как смысл др.-греч. ἀλήθεια 'истина'), см.: *M. Heidegger*. Der europäische Nihilismus: 114.

[31] *Да, был человек возлюблен! И сей человек был — стол* или *Стол — вечный — на весь мой век!* (Цветаева).

[32] *A. Meyer*. Œuvres philosophiques. P., 1981.

[33] Ср.: «Лицо, обращенное ко многим, себя простирает вовне, выносит свой свет в пространство, простирает себя, охватывает собою то, что вокруг него. "Я" — распространение "вовне" своего света ⟨...⟩ Человек должен откликнуться свету верховного "Я" светом своего "Я" ⟨...⟩ Сам человек становится светом ⟨...⟩ и в нем-то сияет свет абсолютного "Я" ⟨...⟩ Сияние верховного "Я" всей жизни есть его Слава, Gloria» [*А. А. Мейер*. Gloria (1932—1936)]. К *далекосверкающая* (33a) ср. там же: «С и я н и е п р о с т и р а е т с я д а л е к о...».

[34] Ср. разработку в XX в. соответствующей проблематики А. А. Мейером, М. Бубером, Ф. Эбнером, Г. Марселем, М. Гейдеггером и др.

1987

ОБ ОДНОМ КЛАССЕ СИМВОЛИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ

Существуют такие тексты-символы, которые целесообразно отнести к особому классу «сверхтекстов» — как в силу их исключительной семантической глубины и насыщенности, их способности к функционированию в качестве символа высших сакральных ценностей, особой заинтересованности в них со стороны тех, кто пользуется ими, так и в силу их специфического статуса как текста в широком текстовом пространстве. Символы этого типа в совокупности своих формообразующих частей сами по себе уже образуют некий исходный «текст-субстрат», который может выступать как носитель другого текста обычного словесного вида. Еще важнее, однако, что «текст-субстрат» описывается и интерпретируется целой совокупностью иных текстов, которые, в частности, рассматривают себя (и рассматриваются в пределах определенной традиции) как тексты этого самого «текста-субстрата», текста-символа, хотя и находящиеся по отношению к нему (как своему ядру) на периферии. Такое подстраивание к исходному тексту-символу иногда охватывает самый широкий круг текстов, которые по существу или чисто символически соотносятся с «текстом-субстратом», — вплоть до того, что все сакральные тексты данной традиции трактуются как тексты, подчиненные исходному символу, им организуемые и направляемые, из него выводимые и объясняемые. К таким текстам-символам принадлежит и крест (далее — К.). Для понимания семантики и символики соответствующих текстов необходимо обратиться к структуре идеального К. Эта структура (два взаимоперпендикулярных отрезка прямой, членящихся в месте пересечения пополам) образует правильную геометрическую фигуру с четырьмя осями симметрии. Главная из них совпадает с вертикальным отрезком К., когда он находится в поднятом (стоячем) положении. Как геометрическая фигура К. отличается

сочетанием особой правильности и завершенности наряду с достаточной дифференцированностью частей, в частности, выделенностью центра. В этом отношении К. превосходит и круг и квадрат, в которых центр может быть найден только с помощью дополнительных операций (проведение диагоналей, диаметров и т. п.). Правильность К. и четкая «артикулированность» его частей обеспечивают легкость его восприятия и воспроизведения в стандартном виде. К. может быть получен многими способами, как из разных простых геометрических фигур по отдельности (два взаимоперпендикулярных диаметра круга, диагонали или медианы квадрата, биссектрисы или медианы равнобедренного треугольника и т. п.), так и из взаимодействия этих фигур (при вписывании квадрата в круг или круга в квадрат определяются конечные точки К., ср. мандалу которая во многих вариантах является носительницей «незримого» К.). Вместе с тем К. указывает переход к кругу (при вращении К. вокруг своего центра) или квадрату (при соединении прямыми концов идеального К.). В отличие от круга и квадрата, главная идея которых в качестве мифологических знаков состоит в разграничении внутреннего и внешнего пространства и в недифференцированной целостности первого из них, К. подчеркивает другую идею — обозначение центра и основных направлений, ведущих от центра (изнутри вовне). Эта особенность К., как и принципиальная открытость, «невидимость» границы между внутренним и внешним [ср. специальную операцию очерчивания креста кругом (или крестом, крестным знамением круга, как в «Вие») или круговое движение креста не только вокруг себя, но и вокруг церкви, поселения и т. п., ср. «крестный ход» с целью получения гарантий в «освященном» крестом месте], делают К. особенно динамичным элементом в мифопоэтической картине мира. Указание центра в К. ставит дополнительный акцент на том, что является высшей ценностью системы, что иерархизирует и сакрализует все пространство, определяя в нем линии связей и зависимостей. Именно конституирование зримого центра создает то силовое поле, в котором важны направления связи, а не сами границы этого поля (как в круге или квадрате). Пространство находит себя в К. Оно высвобождает место для него, открывая свою высшую суть, давая ей воплощение, жизнь, бытие, совпадающее с истиной, смысл, как бы даруя всему возможность стать, быть и органически обживать пространство космосом милых вещей в их взаимопринадлежности (ср. идеи М. Хайдеггера). Тем самым К. не только конституирует пространство, но организует его структурно, придает ему ни с чем не сравнимую глубину и значимость. Наличие центра как перекрестка, в котором все сходится, определяет роль центрирующего эффекта К. Именно им объясняется особенное тяготение к центру субъекта, тенденция к тому, чтобы связать с ним наиболее напряженные и личные устремления (чувство особой озабоченности в связи с

центром и сокровеннейшей связи с ним). Центр делается тем местом, которое обеспечивает субъекту возможность вертикального движения в глубины мифопоэтического и религиозного пространства в сотериологических целях. Центр и сам К. как носитель этого центра, указание на него делаются отправной и конечной точкой медитации и молитвы, средством, которое способствует максимальному психофизическому воздействию на глубины подсознания и превращает эти процессы восхождения (углубления), духовной сублимации в эффективную психотерапевтическую процедуру (ср. использование К. в народной и мистической медицине, в разных случаях психического воздействия, при гипнозе и т. д.).

Эти особенности К. как геометрической конструкции, которая и в целом и по частям может интерпретироваться в соотнесении с миром и с человеком, как и сложное сочетание в К. аспектов явленного и неявленного, видимого и невидимого, статического и динамического, завершенного и развивающегося, конечного и бесконечного, временного и вечного, определяют для К. возможность функционирования в качестве знака всех трех видов, предусмотренных современной наукой о знаках. К. выступает в мифологии как конвенциональный знак, определяемый естественной смежностью (знак-индекс; напр., К. как знак орудия мучений), принудительной смежностью (знак-символ; ср. К. как символ христианства в противопоставлении полумесяцу как символу мусульманства или шестиконечной звезде как символу иудаизма), или же как неконвенциональный знак, иконически отражающий некий иной, но визуально сходный образ (ср., напр., начертанный крест или нательный крест в соотношении с К. как собственно мифологическим или религиозным объектом). Без учета этих особенностей функционирования К. как знака, обеспечивающих ему исключительно многообразную роль в моделировании, исследователь рискует впасть в одну из двух крайностей, реально существовавших в истории христианства: или принимать материальные символы за божественную субстанцию (фетишизм), или же, напротив, принимать К. в максимуме его сакральных свойств за еще один промежуточный материальный символ. Действительно, огромный диапазон функционирования К. — от К. как высшей ценности, объекта почитания данной религии, имя которой, как и имя исповедующих ее, определяется названием К. (ср. русск. *крест* — *крестьяне* 'христиане' и 'все люди данной земли'), до К. как знака, как напоминания о высшем К., как вещественного образа неизреченного К. Максимум сакральной силы К. обнаруживается в том сакральном пространственном центре и в тот сакрально отмеченный временной момент (разрыв профанического времени), где и когда К. обретен, испытан и воздвигнут, т. е. в храме или святилище во время праздничной литургии. Предстояние К. предполагает не только воздвигнутость К. в указанных условиях, но и правильную пози-

цию предстоящего. Направление К. по его основной вертикальной оси (реально она почти всегда оказывается длиннее, чем поперечная) дублируется направлением основной вертикальной координаты предстоящего, в фигуре которого также отмечены правое и левое и, главное, низ и верх и предусмотрено соответствующее движение от земного, в ноги, поклона К. до возведения очей горе на вершину К. Кстати, и само крестное знамение соотносит человека с К., точнее, переводит код К. в человеческий код. Если К. в отмеченный сакральный момент находится в горизонтальной плоскости, то и в этом случае предстоящий ему выбирает позицию, соотнесенную с К. таким образом, чтобы при делании креста (распластании крестом) человек с распростертыми руками изобразил собой крест, т. е. совпал с почитаемым им крестом. Эта соотнесенность человека и К., антропоморфоцентричность К. и «крестообразность» человека отражается не только в номенклатуре [голова, изголовье, подножье, руки (или крылья), тело К. и т. п.], но и постоянно обыгрывается в ритуале, в фольклоре (ср. загадки), в мифологических и религиозных сюжетах (висение человека или Бога на К. как испытание, искус, обучение; распятие, смертная казнь на К.; чудесные свойства К. на службе человеку и т. п.). Неслучайно, что именно К. часто выступает как модель человека или антропоморфного божества в их физическом аспекте, а текст на К. (напр., *INRI*), относящийся к прецеденту, распространяется на весь класс соответствующих позднейших текстов (напр., эпитафий на К.). Вместе с тем, соответственно сказанному выше, К. моделирует и духовный аспект, а именно восхождение духа, молитвенные устремления, путь души от грешной земли, от тлена и праха, к небу, к Богу, к нетленности и вечности (известны и случаи более частной символизации элементов К.; так, косая балка в подножии К. в старой русской традиции понималась иногда как путь на небо — правый конец, направленный вверх, или во ад — левый конец, идущий вниз). В ряде мистических филиаций христианства это восхождение религиозного духа непосредственно соотнесено с мысленным восхождением по кресту, иногда поэтапно дублируемому перебиранием четок. Существенно, что в определенную эпоху К. стал выступать как универсальная схема, в которую кристаллизуются самые разные символообразующие формы и синхронически и диахронически (древо жизни, лествица, мачта, древко; ср. 9-ю гомилию Гр. Паламы; ср. манию К., т. е. узревание его в любой произвольной совокупности объектов, в том числе и лишенных символического значения). Структура храма [с алтарем в вост. части или в центре (Сан Стефано Ротондо, ок. V в., византийские церкви), квадратного или круглого, прямоугольного или кругло-прямоугольного] моделируется К. вертикально (уровень предстоящих, алтарь на возвышении, иконостас, воздвигнутый крест, божественные персонажи в куполе и на парусах) и в его горизонтальном аспекте, образуемом пересечением нефов

[или одного нефа, определяемого линией от входа до алтаря (запад — восток)] с трансептом или халцидикой, прорезающей нефы в поперечном направлении (как в древней базилике Св. Петра). Иногда крестообразность храма дублируется соответствующей формой основной гробницы, (ср. гробницу Галлы Плакиды в Равенне в форме крестообразной греческой часовни). Наконец, К. моделирует и Вселенную в целом и в ее основных параметрах (верх—низ, правый—левый, ближний—дальний, 4 направления света, 4 мировых века, 4 времени года, 4 состояния духа и т. п.). Если вертикальная ось К. используется как прообраз любого динамического процесса развития с началом, средней стадией и концом-завершением (ср. соответствующие части К.), то горизонтальная часть К. (как и весь К. в горизонтальном положении) может выступать как образ статической целостности, равновесия, устойчивости, гарантированности, достигнутой без риска. В первом случае подчеркивается идея троичности, во втором — четверичности, а в сумме К. репрезентирует семичленность, т. е. некое идеальное сакральное множество, описывающее основные координаты мира. Сам процесс воздвижения К. (ср. воздвижение мирового или шаманского дерева) как раз и отмечает переход от статики к динамике, от устойчивого равновесия к восходящему движению. Легко заметить и по наблюдениям над структурой К. и по вхождению К. в мифологические сюжеты, что в большинстве отношений К. выступает как геометризованный вариант м и р о в о г о д е р е в а (характерно, что и тексты К. как бы продолжают тексты мирового дерева) с теми же двумя основными координатами и семичленной системой космологической ориентации, но с обостренной а н т р о п о ц е н т р и ч е с к о й идеей (промежуточное звено образуют тотемные столбы у американских индейцев). Изоморфизм К., мирового дерева и человека является той основой, на которой вырастали соответствующие мифологемы и развивалась поэтическая образность, обыгрывающая это тождество [сто́ит отметить, что во времена иконоборчества К. решительно вытесняет прежние ико̀ны, а при восстановлении иконопочитания они появляются иногда и на месте заменяемого ими К., как, напр., в церкви Св. Софии в Салониках (после 842 г.)]. Характерно, что именно К. и структурно и (в основном) хронологически выступает как средостение между мировым деревом (связанным, как правило, преимущественно с зооморфными образами) и человеком, как геометризованное описание того и другого. Из этого, однако, не следует, что мировое дерево было единственным или даже преимущественным источником образа К. По-видимому, таких источников было несколько. Более того, можно думать, что в определенную эпоху многие мифологические образы и конструкции так или иначе тяготели к знакам типа К. Отчасти это подтверждается этимологиями названий К. в разных языковых традициях; ср., напр., др.-греч. *σταῦρος* ‘крест’ (в виде буквы Т, орудие смерти в древ-

нем Риме), но и ‘кол’, ‘шест’ (ср. др.-зап.-сев.-герм. *staurr* ‘кол’) или лат. *crux* ‘крест’ от и.-евр. корня со значением ‘искривленный’ и т. п. В еще большей степени об этом свидетельствует история образа К. Его возникновение, видимо, относится к неолиту, когда К. начинает появляться в разных далеко отстоящих друг от друга традициях, возрастая в количестве и становясь все более геометричным [ср., напр., показательные примеры из балканских или центральноевропейских неолитических и халколитических раскопок: блюдо со знаком К. и змеиным мотивом (Тангыру, Румыния, 4000 до н. э.); четырехчленные знаки на блюдах линеарной керамики (Билани, Чехословакия); характерно, что уже в это время определяется основная семантика этих образов, ср. их связь с изображениями Великой Богини]. Тем не менее можно предположить, что отдельные элементы этой фигуры возникали еще в Верхнем Палеолите. Помимо некоторых примеров крестообразной насечки на предметах т. наз. «мобильного» искусства и ряда признаков формирования противопоставления вертикальный—горизонтальный в изобразительном искусстве (ср., например, жезл мадленского времени из Ложери-Бас), особого внимания в этой связи заслуживают мужские знаки типа ┼ или ⇞ и женские типа ↑, ⊥, ⊔, ⊞ и т. п., получившие более четкую и законченную форму существенно позже [ср., напр., мужские и женские знаки, в частности, в орнаменте сибирских народов: |, ↑, ↓, ┼, ⅄ и др.; для более позднего времени ср. К. как образ соединенных мужских (вертикаль) и женских (горизонталь) гениталий; ср. соотношение колонны и базы или парные колонны храма Соломона, трактуемые как воплощение отцовской и материнской линии в роде царя, или идею дуальности в Иерихонском храме, X тысячел. до н. э.], а также обозначение раны посредством знака ┼ (может быть, сюда же следует отнести изображение оленя с подобным знаком на боку из пещеры Трех Братьев). Ср. сходные с так называемым «кельтским» К. более поздние изображения колеса в виде ⊕ на шведских петроглифах бронзового века (Бредарёр и др.), солнечных колес и знаков, относящихся к женщине (но не девушке!). Следуя за А. Леруа-Гураном, можно считать, что эквивалентность женского знака и раны (ср. изображения *vulva*’ы и раны на боку бизона) открывает доступ к мистерии жизни и смерти (рождения и умирания), знаком которой в будущем станет К. В посленеолитическую эпоху К. становится почти универсальным символом, засвидетельствованным в самых разных мифопоэтических и религиозных системах (включая мистические варианты и сциентистические формы мифологии), а также в вырожденном виде (бытовой орнамент, знак как таковой с окказиональной семантикой типа ‘внимание!’, ‘запрещено’, ‘стой!’ и т. п.). В большинстве конкретных случаев единство комплекса ‘жизнь—смерть’, связываемого с К., оказывается разорванным (хотя часто и поддается несложной реконструкции). Поэтому К. становится часто средством выраже-

ния или первой или второй части этого комплекса. Так, в очень многих культурно-исторических традициях К. символизирует жизнь, плодородие, бессмертие, дух и материю в их единстве. В этих условиях с К. связывается идея процветания, благополучия, удачи. Это обстоятельство объясняет ту исключительную роль, которую играет К. в ритуале и ритуализованном поведении, в магии, народной медицине, гаданиях, волшбе, в архаичном искусстве и в быту; наконец, во всем, что связано с улавливанием будущего, моделированием его особенностей (провиденциальный аспект К.). В большинстве языков, различающих грамматический род, названия для К. принадлежат к мужскому роду (лат. *crux* 'крест' является исключением — женск. род, хотя в ряде случаев *crux* принадлежит и к мужскому роду); в языках, различающих грамматические (именные) классы по критериям разумности—неразумности, активности—неактивности, слово для К. часто относится к категории активных имен (как в кетск. *ba|biş* 'крест'), что иногда приводит к трактовке слова для К. как одушевленного имени. Неслучайно, что К. нередко соотносится с мужской силой и ее орудием — фаллосом. Прикосновение К. (мужск. род) к Земле-Матери (женск. род) прообразует плодородие, которое и вызывается (или увеличивается) соединением этих двух начал. Вместе с тем К. соотнесен и с образом мучения и смерти. И прежде всего он сам ее орудие, инструмент пыток, страстей, мук и ужаса (показательно, что круг практически лишен этой семантики и в мифопоэтических построениях, несмотря на образ колеса пыток). Но на К. принимают не только безблагодатную и позорную смерть (как преступники в Риме, ср. дальнейшее развитие старой идеи в «Дереве повешенных» Калло). Основная мифологема, связанная с К., подчеркивает иное: человек (или божество), висящий на К. и раскинувший руки по сторонам К. (иногда эта схема дублируется птицей с распростертыми крыльями, ср., с одной стороны, соответствующий образ мирового дерева, а с другой, голубя, в которого воплотился Святой Дух в христианской символике), умирает, чтобы через крестные мучения и крестную смерть возродиться к новой (вечной) жизни. Эта двоякая ориентированность К. объясняет еще одну идею, связываемую с К., — выбор между счастьем и несчастьем, жизнью и смертью, процветанием и упадком. На этом основано использование К. в гаданиях, в качестве талисмана, амулета, оберега и т. п. Неслучайно, что К. присваивали себе как личный знак (ср. подписывание крестом королей или знатных лиц в средневековой Европе) или своему роду, своему кругу (ср. исключительную роль К. в геральдике, в сфрагистике, в шифрах и тайнописи; ср. знак + (плюс) в математике). Считали нужным многократное воспроизведение К. с целью усиления и увеличения благополучия. Крестами окружалось сакральное имя или имя, пользующееся особым почетом. Картуш из крестов становился внешней рамкой орнамента, использовавшегося для указания

границы, между пространством, осененным К., и пространством, лишенным крестной благодати. Еще чаще крестовый орнамент или резьба, шитье используются в целях оберега (ср. широкую сферу фактов, от окружения крестами всех выходов из дома (окна, двери и т. п.) в деревенской практике и кончая «закрещиванием» рта при зевке). Вместе с тем К. — и знак смерти (*А там уж белая домá крестами метит...*, по слову поэта, в сопоставлении с обычаем американских индейцев ставить кресты на домах с целью предотвращения возвращения умершего), ср. роль К. в обряде умирания (последняя исповедь, причащение святых даров), похорон, К. на могиле, К. как иероглиф смерти, как знак вычеркивания, упразднения, отмены и т. п. Особенность функционирования К. в этих двух противоположных сферах заключается как раз в постоянном синтезе этих сфер, приводящем к цепи (или колесу) рождений и смертей, к их взаимному проникновению друг в друга. Человек мифопоэтического сознания стоит перед К. как перед перекрестком, развилкой пути, где налево — смерть, направо — жизнь, но он не знает, где право и где лево в той метрике мифологического пространства, которая задается образом К. Неслучайна ключевая роль перекрестка (ср. ключ в виде К.) как выбора между жизнью и смертью в сказках, героическом эпосе, заговорах, бытовом поведении и т. д. Перекресток — переход из одного царства в другое, и добро и зло пытаются контролировать его: здесь почитают Христа, Гермеса, Меркурия, японского Идзо, но здесь же место свидания ведьм и демонов и последний приют самоубийц, лишаемых К.; здесь место Гекаты и душ усопших. Понять К., разгадать его семантику не вообще, а здесь и сейчас, — эта идея объединяет и жреца-волхва, и гадателя-предсказателя, и отгадчика современного кроссворда («крестословицы»). Наиболее полная и парадоксальная для архаического сознания форма этого «крестного» выбора — смерть на К. ради вечной жизни (других людей) — отражена в евангельском рассказе о распятии Христа на кресте, подхваченном русской низовой традицией, в которой произошло полное отождествление названия К. с именем Христа и с обозначением верующих в К. и в Христа (*крест* 'крест' — *Христос* — *хрес/т/ьяне*). Впрочем, и научная этимология утверждает, что само русское название К. происходит от имени Христа, заимствованного из германских языков; ср. др.-в.-нем. *Christ*, *Crist*, *Krist* (правда, есть и другая точка зрения, возводящая это название К. к лат. *crux*). Это направление развития мифологемы о Христе как человеке К. весьма показательно — тем более, что сама эта идея возникла лишь в начале VII в. Если образ К. в этом сюжете апеллирует к космологической проблематике мирового дерева (ср. широко распространенное представление о К. как о крестном дереве, что соотносило распятого Христа с висящим на дереве Иггдрасиле О́дином, а К. — с древом жизни и смерти; ср. «материальную» четверичность К.: он был сделан из четырех деревьев стран

света — кедра, кипариса, оливы и пальмы), то образ Христа обращен к сфере исторического, а сам К. на рубеже двух эпох приобретает черты временно́го и стадиального перекрестка, пограничного столба в эволюции диалога между человеком и Богом. Именно так и понимался образ Христа на К. многими христианскими авторами (ср. традицию, отчетливее всего начатую Блаженным Августином). Уместно, однако, отметить, что часто акцент ставится не на выборе как таковом (в связи с К.), а на его положительном результате (жизнь, счастье, удача). Ср. символику К. в сновидениях и дивинациях (удача, выигрыш, везенье, счастье); так называемые «конфликтные» игры (предполагающие победу), в которых участвуют элементы со знаком К. в связи с семантическим полем ‘удача’, ‘благо’; числовые значения К. (10 — в Китае, 3 креста — 30 или «поколение»; сам состав элементов К. описывается как 4 + 1, т. е. так же, как основные системы иерархизированных эквивалентностей между элементами разного рода в старой китайской традиции); символические, эмблематические и т. п. значения К. (в Китае, Индии, Скандинавии К. — символ неба; у вавилонян, египтян, финикийцев К. в виде двух кусочков дерева, предназначенных для получения огня, — образ будущей жизни; в Ассирии и Древней Британии К. — эмблема производительной силы и вечности и т. п.). В философических вариантах развитых религий, в частности в христианских умозрительных спекуляциях, К. становится символом достаточно неясно очерченных совокупностей (ср., с одной стороны, Божественную Мудрость, Пасху, веру, надежду, любовь, жертву искупления, освобождение, верность, победу и т. п., с другой — крестную ношу, мучительство, испытания и т. п.), тогда как в конкретных исторических ситуациях К. мог резко сужать и «уточнять» свое символическое значение (ср. функцию устрашения «неверных» в эпоху Крестовых походов и т. п.). Разумеется, было бы ошибочным судить о К. исключительно по таким сверхсистемам, как христианство, в которых К. играет ведущую роль. Важные сведения могут быть почерпнуты из анализа других мифологических образов, выступающих (по крайней мере, в ряде ситуаций) в функции, сходной с функцией К. (ср. секиру, топор, меч, молот, кадуцей, олений рог, бивень, число четыре, свастику и т. п.). Особый интерес в этом ряду представляет древнеегипетская эмблема рождения (поколения), жизни анкх (*ānkh* ‘жизнь’, ‘процветание’, ‘тот, который живет’), относящийся к классу К. Несмотря на многочисленные соображения о происхождении анкха (зеркало богов, набедренная повязка, фаллос, крылатый шар и т. п.), наиболее осторожно видеть в нем перекрещенный шест, который первоначально использовался для измерения уровня воды (ср. вавилонский атрибут бога вод, по-видимому, восходящий к инструменту сходного типа). В Египте анкх понимался как ключ, которым открываются врата к божественному знанию (Т-образная часть символически связывалась с мудростью, а

кружок — с вечным началом); связь К. с ключом отмечена и для других традиций. В более поздний период анкх связывался с образом Тифона (Сета) в цепях и как таковой подвешивался на шею больному в качестве амулета, возрождающего жизненную силу (ср. также Анкх Нетеру); анкх прикреплялся и к мумиям, чтобы обуздать врагов и обеспечить бессмертие. Другое название для анкха *crux ansata* [т. е. 'крест с петлей (с ушком)'], он служил эмблемой египетских богов и символом бессмертия. Из других видов христианских К. внимания заслуживает так называемый тау-крест, или *crux commissa* (*patibulata*), т. е. поперечный в виде буквы Т (виселица). Для древних евреев он был символом ожидаемого Мессии, спасения и вечной жизни, использовался как талисман «тāв» — 22-я буква еврейского алфавита, ставшая объектом далеко идущих мистических спекуляций, включавших ее в широкую сеть соответствий; числовое значение «тāв» — 400; традиция связывает тау-крест с К., поднятым Моисеем в пустыне; ср. также жест Оранты; для других древних египтян тау-крест также связывался с идеей жизни и с мужским и женским принципами (первоначально он также использовался для измерения уровня вод в Ниле). Позднее этот К. назывался христианами К. Св. Антония. *Crux decussata*, или косой крест, позднее называвшийся К. Св. Андрея, нередко присутствует на античных монетах и стелах. На ассирийских, египетских, персидских, этрусских медалях, керамике, памятниках отмечен так называемый греческий К., а на древних таблицах и некоторых произведениях искусства — латинский К., или *crux immissa* (т. е. 'вдетый', 'просунутый крест'). С классом К. связана и свастика. Помимо этих стандартизированных по форме К., следует иметь в виду многочисленные данные о мифологическом и ритуальном использовании К. примерно с этой же символической связью. Так, для майя К. — символ молодости, здоровья, свободы от болезней и страданий и одновременно эмблема Чаака, бога дождя и грома, творца плодородия; он почитался в виде К., части которого соотносились с основными четырьмя направлениями (каждым направлением правило особое божество дождя и ветра, подчиненное Чааку). В Древней Греции «новое рождение» инициируемого во время дионисийских или элевсинских мистерий сопровождалось возложением на грудь креста как знака вечного счастья, любви и силы. В Риме авгурский жезл, которым прочерчивались небесные направления, имел форму креста. В Скандинавии еще в языческие времена К. воздвигался на могилах вождей и героев, а также использовался как межевой (пограничный) знак. Свастика Тора выступала как символ грома и молнии, несущих плодородие.

Символическая роль К. в мифологических и религиозных системах, в искусстве и сфере быта не может быть понята вполне без учета более сложных знаковых фигур, в состав которых входит К. Ср. лишь некоторые примеры: К. и круг — соединение мужского и женского, единство и триада; К. и шар

(обычно К. на шаре) — верховная власть, империя, торжество духовного; К., якорь, сердце — вера, надежда, милосердие; К. и голубь; К. из громовых перунов — священная эмблема, находящаяся в руках у китайских идолов и символизирующая божественную силу истинного учения, торжествующего над ложными учениями и мирскими заблуждениями; К. с покрывалом — соотносится с пребыванием Христа в могиле (в Шумере на алтари и гробницы возлагалось покрывало в память о солнечном боге, спустившемся в подземное царство); Иерусалимский К. — преданность (ср. К. как знак веры и верности в контексте противопоставления «верных» верующих и «неверных» неверующих); К. с равными лучами — связь мужского и женского, вертикального и горизонтального, положительного и отрицательного принципов; эмблема Гекаты как богини перекрестков и т. п.

Из приведенных выше примеров следует, что К. принадлежит к числу универсальных (почти) символов, возникающих в разных ареалах, в разных культурных традициях и в разные эпохи. Тем не менее нельзя оспаривать два кардинальных факта. В о - п е р в ы х, нигде символ К. не получил такого широкого развития (причем уже с раннего времени), как в восточной части Средиземноморья, включая Балканы, Малую Азию, Ближний Восток, Египет. Весьма очевидные примеры символа К. (не говоря уж о не всегда достаточно достоверных попытках моделирования соответствующей структуры в антропоморфном, зооморфном, вегетативном, орнаментальном, архитектурном и иных кодах) начинаются в полосе от Балкан на северо-западе до Двуречья и Западного Ирана на востоке примерно за 6 тысяч лет до н. э. Ср. лишь некоторые примеры: символика находок ранних археологических культур на Балканах (Tărtăria в Румынии, см. ниже); изображение из Чатал-Гююка, на котором рядом с двойной секирой и женскими фигурами находятся три К., составленные из наложенных друг на друга двойных секир (два К.) и из четырех женских фигур (один крест) [кстати, сама двойная секира, иногда сочетающаяся с изображением солнца или Великой Матери, должна рассматриваться как вариант К. (ср. двойной топор у ближневосточных и некоторых других божеств грома); расположение женских фигур крестом также не является редкостью (кипрский неолит знает ряд примеров такой композиции из женских статуэток; то же известно и в Малой Азии, откуда, как иногда полагают, этот обычай попал на Кипр); более того, сама женская фигура нередко выступает в функции К., ср. примеры, начиная с знаменитой статуэтки богини с крестообразно разведенными руками (со змеями) из Кносса, 1600 г. до н. э., и т. п. вплоть до образа Оранты; ср. также отдельный мотив К. и женщины в данных из Кносса и Агиа-Триады]; композиция из пещеры Кумбукаджи в Белдиби (южн. Анатолия, ранний неолит): люди, козлы, кресты; ср. сходное изображение козлов с крестами над ними на кубке из Тепе-Сиалка

(Иран, IV тысячел. до н. э.); расписанное крестами блюдо из Арпачие (период Халаф, ок. 5000 г. до н. э., Иракский Музей, Багдад); глиняные печати из Чатал-Гююка, слой IV (до 5800 г. до н. э.), в виде К., иногда стилизованные как четырехлепестковый цветок; мотивы К. и солнца в Вучедоле; крестообразные орнаменты расписной керамики из Хасилара (западная Анатолия, 5200—5000 гг. до н. э.), из некрополя в Сузах, ок. 3200 г. до н. э. (три вставленных друг в друга К.), из Дакии (Sighişoara и др., конец I тысячел. до н. э.) и т. п.; кресты семикратно воспроизведенного узора на дне пещеры в Беер-Шебе (гасулская культура, IV тысячел. до н. э., Палестина); кресты, почитаемые как символ плодородия на Балканах, Крите и Кипре (в частности, жрицами); кресты ассирийских царей и касситской знати, носимые на себе как знак благочестия, и т. д. К этому следует добавить, что уже в IX тысячел. до н. э. появляются «предписьменные» элементы в виде глиняных фигурок (сфера, диск, конус, полусфера, тетраэдрон, овоид и т. п.) с насечками или без них (Beldibi; Tepe Asiab, Khartoum, Jericho, Can Hasan и т. д. — IX—V тысячел. до н. э.). Продолжением этих элементов следует считать раннеписьменные знаки V—IV тысячел. до н. э., распространившиеся в ареале от Балкан (Tărtăria) до Урука и других центров Двуречья. Именно здесь произошло, видимо, становление письменности как результат проекции геометрических трехмерных форм на двумерную плоскость «булл», конвертов, в которых содержались эти фигурки (род инвентарной записи), ср. идеи D. Schmandt-Besserat и др. Один из наглядных примеров — соответствие геометрического диска с насечкой К. и протошумерской пиктограммы-логограммы ⊕ 'овца' (ср. овцу как образ плодородия). Не случайно, что в архаичных письменных системах этого ареала знак К. и его вариантов — из числа самых распространенных. Ср. несколько примеров: + — семитск. tāв, ⊕ — ṭêт; + в др.-финик., йезидск., нумидийск., брахми и т. п.; ⊕ в др.-финик.; ⊗ в палест. и арамейск.; ǂ *pa*, 〒 *na* в кипрск. слоговом письме; + *lo*, 〒 *to* в линейн. В (ǂ *pa*), соотв. + и Ŧ в кипрск. классич. письме; 〒, ǂ и ⊕ на табличке из Кносса (Ra. 1540); + в надписи из Сардской синагоги, IV в. до н. э.; ⊗ *th*, ⊞, ⊠, ⋈ ṡ, Y, ↓, ·|· *x* в этрусских алфавитах; + *t*, × *ṯ*, ⊼, ⋈ *s*, ⊼, ⋈ *f*, ⋕ в нумидийск.; 〒 *ñ*, × *ṯ* в сахарск.; Δ, ⊛, ×, ⍏, Ψ в протоиндск. и т. п. — Во-вторых, нигде кроме указанного ареала символ К. не получил такой глубокой религиозной разработки с установкой на антропоцентричность, как здесь (ср. коренное различие в этом отношении между ветхо- и новозаветной литературой). К., сочетая в себе божественное и человеческое (или давая им место для встречи), невидимое и видимое, духовное и материальное, ноуменальное («умное») и «чувственное», усваивает себе то внутреннепротиворечивое движение и ту напряженно-динамическую антиномичность, без которых невозможен культ. Движение крестного знамения и отражает эти характеристи-

ки самого К. (ср. идеи П. А. Флоренского). Неслучайно поэтому, что К. может трактоваться как с у щ е с т в о (ср. в связи с ним такие действия, как служение, воспевание, поклонение, лобызание, каждение, возжигание свеч и т. п.), как у ч а с т н и к д и а л о г а, как средоточие духовности (ср. «Канон Святому Кресту» Григория Синаита, где К. трактуется как живое существо). Эти выдающиеся особенности балкано-ближневосточной зоны оправдывают постановку всей проблемы «сверхтекста»-символа именно в этом культурно-историческом контексте.

1979

ОБ АНТРОПОЦЕНТРИЧЕСКОМ КОМПОНЕНТЕ ДРЕВНЕВОСТОЧНОГО ИСКУССТВА

Уже верхнепалеолитическое искусство имеет дело с изображением как «чистых» символов, так и разных объектов символизируемого мира. В максимуме символизирующее (S, символ) и символизируемое (Σ) образуют два полюса: S в пределе своем «не похоже» на Σ, сугубо конвенционально; Σ же в пределе тяготеет к максимальному подобию изображаемому объекту. Тем не менее, S и Σ образуют единое отношение, членами которого они являются, только при условии наличия у них некоего общего элемента, что вытекает уже из сути отношения S и Σ как связи-сопоставления, замены (обмена), эквивалентности. Подобное отношение должно опираться (хотя бы в своем начале или в конце, т. е. в идеале) на некий общий субстрат — или чисто формальный (ср. «вертикальную» структуру мирового дерева, горы, арки, столпа, храма, креста, человека и т. п.) и, как правило, апеллирующей к общей функции, или конвенционально-содержательный (с солнцем сопоставляются бог, царь, мировое дерево, животное, плод растения, река и т. п., потому что в данной системе мифопоэтических смыслов всем им приписывается значение «плодородие»). Разумеется, существуют и смешанные случаи (ср. солнце и цветок лотоса — формальное и содержательное сходство). В относительно простых системах S и Σ обычно не меняются своими местами, хотя воплощения того и другого элемента могут не отличаться особой стабильностью. Если мены «воплощений» отмечают границы микропериодов в развитии данной системы, то те редкие случаи, когда S и Σ меняются местами, свидетельствуют о начале нового макроэтапа, о прорыве в новое пространство духовной жизни и нового искусства, ей соответствующего. Нарушение соотношения S и Σ связано с введением новых ключевых факторов, отражающих принципиальную переориентацию по сравнению

с предшествующим периодом, и обнаруживается, как правило, на той грани, которая отделяет мертвое от живого, бессознательное от сознательного, стандартно-коллективное от индивидуально-личностного и тем самым отражает возрастание духовно-личностного слоя культуры.

В этой связи памятники древнего искусства Передней Азии, начиная с эпохи, отмеченной такими центрами неолитической революции, как Чатал-Гююк, и еще отчетливее с III—II тысячел. до н. э. и вплоть до раннехристианского искусства, должны рассматриваться как тот «осевой» материал, на котором наиболее отчетливо формируется а н т р о п о ц е н т р и ч е с к и й компонент мировой культуры, осознавший себя в качестве такового позже и в другом месте (европейское Возрождение). В пределах обозначенного макропериода следы этого компонента и его динамика восстанавливаются: — 1) по возрастающей роли человеческих изображений с неизменным нащупыванием способов усиления ведущей идеи [гибридные человеко-животные формы, человек в маске животного (напр., медведя, птицы и т. п.); человек в подчеркнутых позах и с гипертрофированными частями тела (поднятые вверх руки, разведенные руки и ноги, фаллические мотивы и т. п.); человек с конкретными объектами-классификаторами (рог, шерсть, молодое животное, плод растения и т. п.); человек с абстрактными символами (крест, свастика, солярные и лунарные знаки и т. п.); причем они могут, строго говоря, не входить в само изображение, но «надписываться» на нем как значение этого изображения, переданное в абстрактно-символическом коде; человек у /или на/ подобного символа и т. п.]; — 2) по характерной переориентации моделирующих возможностей человеческого тела [наряду с хорошо известной в архаических культурах концепцией тела как модели Вселенной (части Вселенной произошли из членов тела первочеловека), когда тело как бы проецирует себя, свои члены вовне, образуя и экстенсивно заполняя в н е ш н е е пространство (в ш и р ь), при этом складывается другой способ проецирования — у г л у б л е н и е в н у т р ь, интериоризация всей суммы тела в его сердцевину, суть, ядро, т. е. от «внешнего» тела к «внутреннему» — к сердцу, мысли-уму, душе и духу, ср. возрастающее внимание к голове, челу, лицу, позже — глазам (от черепа-«портрета» из древнего Иерихона до ранних опытов в области портрета на стыке языческой и христианской эпох)]; — 3) по все увеличивающемуся числу примеров соотнесения человека с универсальным S — с мировым деревом и его вариантами, прежде всего — с крестом (при этом постепенно человек из «внешней» детали композиции, находящейся, строго говоря, вне изображаемого действия, превращается в его субъект, в главный, а потом фактически и единственно необходимый персонаж изображения). Последняя особенность уже сигнализирует о разрыве со старой («натуроцентрической») традицией: человек в искусстве начинает изображаться как свободный от

служебных связей, как преодолевший объектность и тварность материального мира (теперь он не только Σ, но и S); он прямо соотносится с божественным как его образ и подобие и начинает концентрировать в себе наиболее глубокие бытийственные смыслы; только в этом «сверхчеловеческом» контексте достигается максимум антропоцентричности, и «человеческий» слой в искусстве становится особенно духовно-напряженным.

Отдельные положения предполагается иллюстрировать данными древнеармянских памятников искусства [ранняя скульптура (по материалам С. А. Есаяна), вишапы (многочисленные исследования), мемориальные памятники Гугарка — хачкары (по материалам С. Т. Сагумяна) и др.] и образцами древнего искусства смежных ареалов (Малая Азия, Двуречье, Сирия, Иранское плоскогорье). Последние помогают ввести армянские факты в более широкий и детализированный контекст с бóльшими объяснительными возможностями. Отношение древнеармянского искусства к византийскому иконоборству (ср. также принципы арабского или арабизированного искусства в отношении изображения человека) в этих хронологических рамках могло бы рассматриваться как последний эпизод темы «выразимости невыразимого», разыгрываемой на фоне принципиально новых (по сравнению с более древней эпохой) отношений между S и Σ.

1982

ДР.-ИНД. *PRATHAMÁ-*: К РЕКОНСТРУКЦИИ ОДНОГО ИЗ ВАРИАНТОВ ИНДОЕВРОПЕЙСКОЙ КОНЦЕПЦИИ «ПЕРВОГО»

Как известно, др.-инд. *prathamá-*, засвидетельствованное уже в древнейших ведийских текстах, представляет собою порядковое числительное со значением 'первый', склоняющееся как прилагательное и семантически связанное, соотносимое с количественным числительным *éka-* 'один'. Так же известно и то, что «один», строго говоря и уж во всяком случае по происхождению, вообще не является числительным [1], а если говорить о древнеиндийском и других индоевропейских (и не только индоевропейских) языках, только оно из всех количественных числительных формально никак не связано с обозначением «первого», ср. др.-инд. *éka-* : *prathamá-*, др.-греч. εἷσ : πρῶτος, лат. *unus* : *primus*, ст.-слав. **єдинъ** : **прьвъ** и т. п. Более того, ни «один», ни «первый» по сути дела не требуют счетной операции — их достаточно указать-выделить («этот», «именно этот»). Все же другие элементы числового ряда сохраняют формальное единство соответствующих количественных и порядковых числительных (исключения редки и, как правило, объяснимы, ср. *два* : *второй*), ср. др.-инд. *dvá-* : *dvitī́ya-*; *tri-* : *tṛtī́ya-*; *catúr-* : *turī́ya-* [из индо-иран. **(k)tur(ī́)i̯a-*, ср. мл.-авест. *ā-xtūirīm* 'четырежды' — к и.-евр. **kᵘtur-*] (Mayrhofer. EWAI I, 1990, Lief. 7: 526—527; I, 1991, Lief. 9: 657); *páñca-* : *pañcamá-* (*pañcathá-*); *ṣaṣ-* : *ṣaṣṭhá-*; *saptá-* : *saptamá-* (*saptátha*); *aṣṭá-* : *aṣṭamá-*; *náva-* : *navamá-*; *dáśa-* : *daśamá-*.

Обе вышеназванные «известности» дают основания (сильнее — являются своего рода императивами) считать, что *prathamá-*, с одной стороны, продолжает оставаться не до конца решенной проблемой и, с другой стороны, что варианты нового и более адекватного объяснения происхождения этого слова все еще не исчерпаны. Надежды на объяснение лежат в сфере происхождения

слова, т. е. отсылают к так называемому началу (*ágra-*), первому разу («в первый раз»), прецеденту, из которого все возникло и к которому возвращаются в ритуале и в языковой памяти.

Естественно, что, выдвигая новую точку зрения, приходится обращаться к уже имеющимся попыткам объяснить этимологию исследуемого слова, особенно последним по времени. Дважды за последние 40 лет к этимологии *prathamá-* обращался М. Майрхофер. В первой версии форма слова определяется как Superlativ к *prá*, слову, обозначающему направленность вперед, изнутри вовне, наружу. При этом указывается, что неясным остается элемент *-th-*, который, однако, по мнению автора, получает поддержку в реконструируемой праиранской форме, содержащей *th*, а именно **parþama-* [как бы параллельная паре иран. **pra-tama-* (ср. авест. *fratəma* : др.-инд. *pratamā́m*)], которая и рассматривается как первичная (к тому же указывается и Comparativ от того же *prá* — *pra-tarám*), см. Mayrhofer. KEWAI II. Lief. 13. 1959: 363—364. Конечно, несмотря на все усилия Майрхофера, именно элемент *-th-* остается самым слабым местом в объяснении, тем более что его функция в данной ситуации совсем не выяснена[2]. Не случайно, что в последней по времени версии объяснения этого слова (Mayrhofer. EWAI II, Lief. 13. 1993: 179) тот же исследователь вовсе не касается самого элемента *-th-* и говорит об индоиранском составном суффиксе **-thama-*, предлагая видеть в нем суперлативное *-tha-* и *-ma-*, возможно, как результата контаминации из *-tama* и *-tha-* со ссылкой на Wackernagel, Debrunner 1930: 404—405 и др.

Основная идея, лежащая в основе предлагаемого здесь объяснения слова *prathamá-* и опирающаяся прежде всего на семантические аргументы как в узком смысле, так и в широком, исходящем из того, как могли представлять себе древние арии контекст, мотивирующий обозначение некоего важного явления словом *prathamá-*, покоится на совершенно иных принципах. Прежде всего значение 'первый' (как и 'ранний', 'главный' и т. п.) не является мотивацией внутренней формы слова *prathamá-*, во всяком случае в истории развития смыслов, связываемых с этим словом. Если уж исходить из наиболее авторитетного источника, каковым является текст «Ригведы», и из набора значений слова *prathamá-* в нем, то представляется почти очевидным, что мотивирующим слово смыслом оказывается не «первость», а «начальность», некая исходная ситуация. Кстати, слово *prathamá-*, когда оно выступает как наречие (Adv.), нередко как раз и актуализирует этот смысл «начальности», ср.: *Divás pári prathamáṃ jajñe agnir asmád dvitī́yam pári jātávedāḥ | tṛtī́yam apsú nṛmáṇā ájasram índhāna enaṃ jarate svādhī́ḥ* [RV X, 45, 1] «В начале с неба родился Агни, во второй раз — от нас, знаток [всех] существ, | В третий раз — в водах. Его, неослабевающего, воспевает, зажигая, тот, чья мысль мужественна, чьи намерения прекрасны». Разумеется, и *prathamám* здесь можно

было бы перевести как «в первый раз», но это было бы предпочтением экстенсивному способу перевода перед интенсивно-сущностным. Когда это слово выступает в функции наречия (*prathamám*, *prathamatas*), то в ключевых контекстах именно начало — 'сначала', 'прежде всего', т. е. по сути дела 'до всего', и, строго говоря, этот корень *prath-* обозначает ту грань, которая отделяет состояние «до» от состояния «после», которая одновременно является и последним моментом «до всего» и первым моментом, когда началось само это начало. Более того, можно настаивать на том, что корень *prath-* точно указывает и на содержание этого начала, на то, с чего оно началось, в чем оно состояло и какова была мотивация идеи «первости» и импульс к выстраиванию главной формы организации-порядка — числовой, ставшей одной из самых ранних версий языка космологии, когда большой мир-вселенная еще был строго соотнесен, поэлементно, с малым миром-человеком[3], а следовательно, и языка антропологии.

Вот этот двуединый «космо-антропный» контекст и подводит непосредственно к предлагаемой здесь гипотезе о семантической мотивировке понятия «первости», иначе говоря, к этимологии слова *prathamá-*, выступающего в текстах «Ригведы» уже в грамматикализованном виде как обозначение порядкового числительного «первый», сохраняя, правда, при этом и те смыслы, употребления и контексты, которые позволяют отчасти судить и о том этапе в развитии смыслов этого слова, когда оно еще не вошло в стадию грамматикализации.

Представляется, что ближайшим и обладающим наибольшей экспликативной силой в отношении др.-инд. *prathamá-* является глагол *prath-*, обозначающий рас-ширение, рас-тягивание и встречающийся в «Ригведе» шесть десятков раз. Этимология этого слова, несмотря на частности в реальной реконструкции формы слова, не вызывает сомнения. Др.-инд. *prath-* возводится к и.-евр. **plĕ̆t-*/**plŏ̆t-*/*plət-* (Pokorny 1959: 833—834) или — в более дифференцированной записи — к и.-евр. **pleth*$_2$*-* (Mayrhofer. EWAI II. Lief. 13. 1993: 178—179). Слова этого корня обнаруживаются в подавляющем большинстве групп индоевропейской языковой семьи; правда, как правило, в качестве первичной формы выступают существительные и прилагательные, образованные от этого корня, в отличие от древнеиндийского в том отношении, что в нем представлен и первообразный глагол *prath-* (*prathate*), и именные образования *práthas* 'рас-тяжение', *sa-práthas*, *su-práthas*, *prathimán-* 'широкое растяжение', 'широта', *prathiṣṭha-* 'вытянутый', 'растянутый' (в Superl.)[4] и др., о чем см. дальше. Разумеется, и глагол *prath-* разнообразится наличием разных префиксов (в «Ригведе» — *abhi*, *ā-*, *ni-*, *pari-*, *vi-*). Ближайшие параллели к *prath-* отмечены в мл.-авест. *fraθa. sauuah-* 'die Kraft verbreitend' (*fraθant-*, см. Bartholomae 1904: 983), а также в дардских языках, не говоря уж о продолжениях *prath-* в средне- и новоиндийских языках (Turner 1966, № 488a; Turner 1985. 14707; Mayrhofer. EWAI II. Lief. 13. 1993: 178—179)[5].

Вместе с тем нужно напомнить, что с др.-инд. *prath-* (полная ступень корневого гласного), как и с соответствующим корнем в индоевропейских языках, связаны и слова с нулевой ступенью корневого гласного (рефлексы и.-евр. **plət-*, см. Pokorny 1959: 833—834). Ср. др.-инд. *pṛthú-*'широкий', 'далекий', 'большой', 'растянутый' и т. п.; *pṛth(i)vī́* 'земля' (в функции Матери-Земли, обожествленной Земли), *pṛtha-* 'ладонь', название меры длины: *pṛ́thak* 'отдельно', 'обособленно' (т. е. на большом расстоянии от исходной точки, от центра); *pṛthutā* 'величина', 'объем' и т. п.[6], ближайшие параллели к которым — в мл.-авест. *pərəθu* (иран. **pṛθu-*), входящем в ряд фразеологизмов, общих с ведийскими и безусловно относимых (по меньшей мере) к индо-иранскому наследию[7].

Особое внимание привлекает обозначение земли как широкой, расширенной — *pṛth(i)vī́* : *pṛthú-*. Несомненно, в ведийскую эпоху, да и позже языковое сознание прочно связывало эти слова и потенциально ориентировалось на модель *pṛthú* & *pṛth(i)vī́*, своего рода эксплицированную figura etymologica. Но земля понималась как широкая и тогда, когда ее языковое обозначение не отсылало к идее широты-расширения, ср. сочетания *bhū́mi-* (*bhū́mī*) и *kṣam-*, обозначающие землю, с *urú-* 'широкий', 'пространный', 'необъятный' — *surétasā pitárā bhū́ma cakratur urú prajā́yā amṛ́taṃ várīmabhiḥ* (RV I, 159, 2) «Двое родителей с прекрасным семенем создали для потомства землю, широкую, бессмертную, с широкими простоpами»; *paprā́tha kṣā́m máhi dáṃso ùr vī́m* (RV VI, 17, 7) «Он расширил землю — великое чудо! — широкую» (об Индре) и т. п.[8]

Но более существенно, конечно, то, что в ведийских текстах и глагол, связываемый с землей как субъектом или объектом (в этом последнем случае субъектом оказываются боги, прежде всего Индра, но также Митра-Варуна и др.), несет в себе значение рас-ширения—рас-пространения—рас-тягивания. И здесь снова неизбежная встреча с глаголом *prath-*, чаще всего входящим в узкий контекст с землей, обозначаемой именно как *pṛthivī́*. Ср.: *sá dharayat pṛthivī́m paprā́thac ca vájreṇa hatvā́ nír apaḥ sasarja* | *áhann áhim...* (RV I, 103, 2) «Он укрепил землю и расширил [ее]. Убив ваджрой [Вритру], он выпустил течь воды. | Он убил змея...» (характерно, что этот подвиг Индры, собственно, и образует начало космологии); — *sá dhārayat pṛthivī́m paprā́thac ca...* (RV II, 15, 2) «Он удержал землю и расширил [ее] и...» (об Индре); — *prathiṣṭa yā́man pṛthivī́ cid eṣām* (RV V, 58, 7) «Сама земля расширилась во время их похода»; — *Índrasomā* ⟨...⟩ *aprathatam pṛthivī́m mātaraṃ...* (RV VI, 72, 2) «О Индра-Сома, ⟨...⟩ вы широко простерли землю-мать» (к Индре-Соме); — *tát pṛthivī́m aprathayas, tád astabhnā utá dyā́m* (RV VIII, 89, 5) «То распростер ты землю, то укрепил даже землю»; — *yá ṛténa sū́ryam ā́rohayan. divy áprathayan pṛthivī́m mātáram vi* ⟨...⟩ (RV X, 62, 3)

«[Вы], которые праведным трудом подняли солнце на небо, распространили землю-мать ⟨...⟩»; ср. также *dīrghám pṛthú sádma paprathe pā́rthivam̥* (RV V, 87, 7): с обыгрыванием и отсылкой к мотивам шири, расширения и земли, ср. звуковой комплекс *p-r/ṛ-th-*).

Уместно обратить внимание на то, что может выступать субъектом и/или объектом при глаголе *prath-* 'распространять(ся)', 'расширять(ся)'. Несомненно, что основную массу примеров в этом контексте составляют понятия, имеющие непосредственное отношение к космологии и, более того, обозначающие существенные части Космоса (в ходе оплотнения космической ткани *prath-* начинает сочетаться и с «бытовыми» понятиями, освященными, однако, причастностью к космическому) — Небо-Земля (*dyā́vāpṛthivī́*, см. RV X, 82, 1; 149, 2 и др.), оба мира, т. е. те же Небо и Земля (*ródasī*. VIII, 3, 6), весь мир одушевленного и неодушевленного (*bhúvanāni*. VI, 7, 7; IX, 94, 2 и др.), небо (*div*. III, 61, 4; VIII, 51, 8 и др.), воздушное пространство, темное пространство (*rájas*. VI, 69, 5), ширь, широкое пространство (*urú*. IV, 53, 2; X, 170, 3 и др.; *varimán*. I, 55, 1), солнце (*sū́rya*. III, 14, 4), свет, световое пространство (*rocaná*. VIII, 94, 9 и др.), утренняя заря и ее персонификация Ушас (*uṣás*, *Uṣás*. I, 124, 5; IV, 51, 8 и др.), земля (см. выше), потоки (*árṇaṅsi*. VII, 18, 5), небесная влага, дождь (*vṛṣṭí*. VIII, 12, 6), море (*samudrá*. VIII, 3, 4), река (*síndhu*. I, 92, 12), небесные звуки, свист Марутов (*dhamáni*. II, 11, 8), мировой закон, истина, «рита» (собственно, рог риты — *ṛtásya śṛ́ṅga*. VIII, 86, 5), желание как космическая сила (*kā́ma*. III, 30, 19—20), молитва, благоволение (*sumatí*. X, 31, 6), богатство, благо (*rayí*. II, 25, 2; VII, 42, 6), жертвенная солома, бархис, образ мирового центра (*barhís*. X, 70, 4; X, 110, 4 и др.), колесница, в частности средство передвижения богов (*rátha*. VII, 69, 2), жилье, семья, род (*víś*. VII, 33, 6), скот (*paśú-*. I, 92, 12 — косвенно). С глаголом *prath-* связаны и божественные персонификации — боги, конкретно — Индра, Варуна, Агни, Вишну, Брахманаспати, Маруты, Ушас, родительница коров (I, 124, 5: она же Ушас, здесь по имени не обозначенная), божественные певцы Адитьи. III, 54, 10, певцы-*víprās*, мужи (*nṛ́*).

Эта связь глагола *prath-* со сферой космического, возникшей непосредственно в результате расширения, процесса появления «широкого пространства», обоснована самой умозрительной концепцией возникновения-происхождения мира, Космоса, сформированной ведийскими риши (*ṛ́śi*). Это учение возникло не ради удовлетворения потребности в интеллектуальных упражнениях, в рефлексии, но для того, чтобы обеспечить безопасность этого новосозданного космического мироустройства, и ради избавления людей от страха — *bhayá* (от *bhí-*'бояться', 'страшиться') перед тайными деструктивными силами, противостоящими Космосу. Этот «древний страх» (своего рода ведийский terror antiquus) носил тотальный характер, и, чтобы избежать его,

нужно было воздвигнуть тотальную же защиту, обеспечивающую безопасность со всех сторон [9], в которой бы участвовали все главные космические силы.

В контексте архаичной ведийской картины мироустройства действие, обозначаемое глаголом *prath-*, должно быть признано ключевым, основопо-ложным. Он как раз и фиксирует начало начал творения. До того как свершился первый акт творения, по мнению ведийских мудрецов, которое могло бы быть подкреплено данными и ряда древних индоевропейских традиций и, следовательно, реконструировано (и отчасти даже в языковой форме), не говоря уж о других, в мире н и ч е г о н е б ы л о, а значит, и не было самого мира даже в самом первом наброске его творческого плана. Знаменитый космогонический миф (RV X, 129) представляет собой по сути дела так называемый «не..., ни...»-текст. Несколько фрагментов из него — «Н е б ы л о н е - с у щ е г о, и н е б ы л о с у щ е г о тогда (*Nā́sad āsīn nó sád āsīt tadā́nīṃ*). Н е было н и воздуха, н и небосвода за его пределами ⟨...⟩ Не было н и смерти, ни бессмертия тогда. Н е было н и признака дня [или] ночи. Дышало, не колебля воздуха, по своему закону Н е ч т о О д н о (*tád ekáṃ*), и н е было ничего другого кроме него ⟨...⟩ В начале на него (Одно. — *В. Т.*) нашло желание (*kā́mas*), что было п е р в ы м (*prathamáṃ*) семенем мысли. Происхождение сущего в не-сущем открыли (*s a t ó bándhum á s a t i nir avindan*) мудрецы размышлением, ища в сердце (*hṛdí*) [своем] ⟨...⟩» [10].

Это «ничего не было» верно во всем кроме одного: все-таки было Нечто Одно, порожденное силой жара (*tápasas* ⟨...⟩ *mahinā́*), и у него было желание (*kā́mas*). Это «некое» Одно вовсе не означало, что оно б ы л о: если о нем на языке людей и можно говорить так, то только как о некоей в и р т у а л ь н о с т и, о потенции, которая в некиих иных условиях могла и осуществиться, стать реальным присутствием. В этом смысле «Нечто Одно» не более, чем точка, не имеющая никакого измерения и, следовательно, лишенная способности м е с т о о б р а з о в а н и я — нет места, значит, нет и ничего нуждающегося в нем, т. е. полное отсутствие, небытие. Но потенциально это небытие (*á-sat*) могло стать бытием, если только что-то иное устремится к нему как к чему-то имеющему стать некогда центром. И это иное нашлось в виде особого д в и ж е н и я, как раз и кодируемого корнем *prath-*. Это расширяюще-распространяющее движение привело к появлению пространства, собирающегося вокруг виртуальной точки как центра и все далее и во все стороны отступающего от него, порождая тем самым «места», готовые принять в себя сущее. *Prath*-действие есть переступание предела и выход в беспредельность, в ширь, в простор; оно, собственно, и есть простирание простора, первое (*prathamá-*) космогоническое со-бытие, открывающее двери бытию и приглашающее его быть как реальность. Но, будучи первым космогоническим актом, *prath*-действие продолжает пребывать высоким образцом для всего,

что рождается, развивается, распространяется, одним словом, живет, преодолевает-превосходит само себя. Собственно говоря, *prath-* и обозначает первичный космогонический акт, усвоенный в дальнейшем как принцип движения с эк-тропической направленностью. Во всяком случае *prath*-действие в составе и последовательности космогонических актов предшествует и удерживанию пространства, и сохранению соотношения неизменности между космическими зонами, и заполнению пространства, и охватыванию всего сущего в едином (*Ека*), и превосхождению вселенной и — по крайней мере в ряде вариантов — установлению опоры (Огибенин 1968; Ogibenin 1973).

Как первое и главное действие в цепи космогонических актов (в ведийской мифологии, относящейся к творению, борьба с Хаосом и его стихиями и персонификациями уже предполагает и бытие, и мир, и животных и т. п.) *prath*-действие имеет своими объектами прежде всего землю, основным свойством которой выступает ее широкость, рас-пространенность (*pṛthivī́* : *prath-*), небо, Небо-Землю, чем вводится идея порождения жизни через связь оплодотворяющего Неба и оплодотворяемой Земли, родительницы всего живого на созданном *prath*-действием пространстве. В этом контексте сочетание столь часто обыгрываемой идеи подобия *prath-* 'расширять', 'распространять' и *pṛthivī́* 'земля' (как «широкая») никак нельзя считать случайным, особенно в связи с контекстом «первого» рождения (см. вед. *prathama-jā́*, о перворожденном, или выше — *pari prathamáṃ jajñe*. RV X, 45, 1 и т. п.). Есть много оснований считать, что к этой игре «звуков и смыслов» подключается и обозначение «первости» в ведийском (и позже) *prathamá-*.

И еще одно — весьма немаловажное — основание. Речь идет о космологической семантической мотивировке и других (следующих по порядку) обозначений числительных, о чем можно здесь напомнить лишь вкратце. Как показывает семантическая типология, мотивировка числительных, начиная с двух и до четырех, может носить именно «космологический» характер, с ориентацией как на количество элементов ряда, так и на порядок возникновения этих элементов.

В другом месте писалось, что названные только что числа (2—3—4) играют исключительную роль в мифопоэтической космологии, а их языковая форма глубочайшим образом связана с реалиями космологической картины мира. Между прочим, существует и особый класс текстов, «числовых» загадок на космологические темы типа ведийских *brahmodya*. Их схема достаточно диагностична: Что есть два? — Небо и Земля & Что есть три? — Верхний, Средний и Нижний миры & Что есть четыре? — Четыре стороны света. В таких примерах главное — концепция, лежащая в основе соответствующей картины мира. Но еще более удивителен и глубок языковой аспект связи обозначений этих числительных с космологическими

представлениями и образами. Уже давно было обращено внимание на то, что армянские обозначения неба и земли (*erkin* и *erkir*) соотносятся с обозначением числительного «два» *erku*, восходящим к и.-евр. **du̯uō*. А это как раз и означает, что арм. *erkin* и *erkir*, небо и земля, мотивированы как члены космологической двоицы — (Отец-)Небо и (Мать-)Земля. В исследованиях, посвященных семантике троичности, было показано, что мифопоэтические представления о т р е х полнее всего реализуются в архаичных схемах, приуроченных к в е р т и к а л ь н о й оси мироздания — трем космическим зонам и вертикальному движению между ними (в отличие от горизонтального движения, обозначаемого вед. *prath-*). Один из распространенных типов мифологического героя, прошедшего все три царства и обозначаемого нередко как «Третий», уже своим именем отсылает к и.-евр. **ter-*, кодирующему мотивы проникания-проницания, преодоления, победы и родственному и.-евр. **trei-* 'три' (:**ter-*). Обозначение ч е т ы р е х в и.-евр. **k^ụetur-* первоначально, конечно, обозначало нечто иное — четырехугольное и/или четырехстороннее, например, дощечку соответствующей формы, или тип поселения (*Roma quadrata*), или мыслимую форму плоскости земли и т. п., или что-либо еще. В этом отношении несомненное родство лат. *quattuor* 'четыре' и *quadratus* 'четырехугольный', 'четырехгранный' дает собственно лингвистическое основание связывать числительное «четыре» с соответствующей космологической четырехэлементной рамкой (см. Топоров 1979: 3—20; 1980: 3—58; 1982: 629—631; 1983: 108—130; 1987: 111 и др.). Представляется весьма вероятным, что этот контекст обозначений числительных «два», «три», четыре» дает основание выдвинуть предположение о связи др.-инд. *prathamá-* 'первый' с перводеянием в акте творения — *prath-* 'расширяться', 'распространяться', 'растягиваться' и о мифопоэтической диалектике семантических мотивировок (своего рода «игры») обозначений числительных и в более общем плане [11]. А сам комплекс *prathamá-* 'первый' и *prath-* 'расширять' & *pṛthivī́* 'земля' выступает как эстетически отмеченный художественный образ концепции начала творения, ее первого шага в долгой истории мироустройства.

Примечания

[1] Во всяком случае и.-евр. **oi-no-* : **ei-no-*, в целом ряде индоевропейских языков давшие слова, обозначающие «один», отсылают к местоименным (указательно-выделительным) образованиям.

[2] Стóит отметить присутствие элемента *-th-* в некоторых других порядковых числительных, ср. *pañcathá-* 'пятый' при *pañcamá-*, *saptátha-* 'седьмой' при *saptamá-*, а также *ṣaṣṭhá-* 'шестой'. Само сочетание двух суффиксов с элементами *-th-* и *-m-* вызывает определенные сомнения.

[3] Ср. оба варианта схемы — первый, когда из элементов большого мира, вселенского пространства и состава синтезируется телесный и духовный состав «первочеловека», и второй, когда исходный состав «первочеловека», его тела отчуждается для сотворения большого мира-вселенной, его полноты. В обоих случаях речь идет об агрегатности как форме цельноединства, возникающего из многообразия и разнообразия, об установке на синтезирование полноты состава. В этом смысле др.-инд. *púruṣa-* (*pū́ruṣa-*) как обозначение «первочеловека» (но и человеческого рода в целом), конечно, связано и с *purú-* 'многочисленный', 'обильный', Adv. 'много', 'часто', но, вероятно, и с *pū́rva-* 'начальный', 'первый', 'предшествующий', *pū́rvam*, Adv. 'до', 'прежде', 'раньше', *pūrvyá-* 'древний', 'первый' и т. п. (: ст.-слав. **прьвъ, пръвъ**), в конечном счете из и.-евр. **pr̥H-u̯o-* (**pr̥H₃-u̯o-*), см. Mayrhofer. EWAI II. Lief. 12. 1992: 157; Pokorny 1959: 815, ср. 800. — Проблема соотношения и.-евр. **pəl-* (**pel-*) и **pər-(u̯-)* здесь не рассматривается.

[4] Ср. *paprathaná*. Part. Perf. (семикратно).

[5] Разумеется, соответствующий корень представлен (в частности, и в глаголах) и в других индоевропейских языках, ср. др.-ирл. *lethaim*, лит. *plė̃sti* (*plė̃čia*, *plė̃tė*), лтш. *plèst* и т. п., все со значением 'расширять', 'распространять', 'вытягивать'; нельзя исключать и того, что и праслав. **плести* 'плести' (ст.-слав. **плести**, русск. *плести́* и т. п.) должно быть причислено к этому ряду — плести как расширять, распространять пространство ткани (ср. русск. *волокно* и др. от *волочи́ть*, *влечь* < **velk-* / **volk-* как определенного вида движения в расширяющемся пространстве).

[6] Характерно использование элемента *pr̥thu-* для обозначения растущего-созревающего детеныша, плода, в частности и рисового.

[7] Ср. *pr̥thu-jráyas-* : мл.-авест. *pərəθu. zraiiah-*; *ā́paḥ* ⟨...⟩ *pr̥thvī́ḥ* : мл.-авест. *āpō* ⟨...⟩ *pərəθīš*; *pr̥thú-śróni* : мл.-авест. *pərəθu.sraoni*; *pr̥thúm yónim* ⟨...⟩ *sasā́da* : мл.-авест. *pərəθu.yaona* и др., см. Mayrhofer. EWAI II. Lief. 13. 1993: 162.

[8] Эпитет *urú-* часто соединяется и с другими обозначениями пространства — от космического до почти «бытового», ср.: *antárikṣam uru* (RV III, 22, 2) 'широкое воздушное пространство' (около десятка примеров); *dyavapr̥thivī́* ⟨...⟩ *urvī́* (RV I, 61, 8) 'широкое небо-земное (единство)'; *urú rájo antárikṣam* (RV VI, 61, 11) 'широкое небесное пространство' и т. п. — вплоть до *urukṣáya-* как обозначение обширного жилища, ср. RV I, 2, 9; X, 118, 8, 9. — Ср. также RV IV, 56, 1, где *dyā́vāpr̥thivī* через сравнение соотносится с *váriṣṭhe bṛhatī́* 'широчайшими, высокими (глыбами)'. Существенно, что вед. *varimán-* 'широта', 'широкая растянутость', *váriman-* 'беспредельность' и др., *várīman* неоднократно отсылают именно к земле — *pr̥thivī́*, *bhūmi-*.

[9] Ср. заговор «На отсутствие страха» из «Атхарваведы»: 1. *ábhayaṃ dyā́vāpr̥thivī ihā́stu nó bhayaṃ* ⟨...⟩ | *ábhayam no'sturv àntárikṣaṃ* ⟨...⟩; 2. *asmái grā́māya pradiśaś cátasra ū́rjaṁ* ⟨...⟩; 3. *anamitráṃ no adharā́d anamitráṃ no uttarā́t* | *índranamitráṃ naḥ paścā́d anamitráṃ purás kr̥dhi* (AV VI, 40). «1. Отсутствие страха да будет нам здесь, о Небо-Земля! Отсутствие страха ⟨...⟩ Отсутствием страха да будет нам широкое воздушное пространство! ⟨...⟩; 2. Для этой деревни четыре стороны света [да будут отсутствием страха]! ⟨...⟩; 3. Отсутствие враждебности нам снизу, отсутствие враждебности нам сверху. О Индра, отсутствие враждебности нам сзади, отсутствие враждебности спереди создай».

[10] Ср. в связи с космологическими координатами (в AV VI, 40) подобное же в космогоническом гимне (RV X, 129, 5) — *tiraścī́no vitato raśmir eṣām adháḥ svid āsī́d upári svid āsī̂t* ⟨...⟩ *svadhā́ avástāt práyatiḥ parástat* «Поперек был протянут их шнур. Был ли н и з? Был ли в е р х? ⟨...⟩ Порыв в н и з у. Удовлетворение н а в е р х у».

[11] В известной степени и другие обозначения «первого» предполагают идею движения вперед, через-сквозь, ср. др.-греч. πρότερος 'первый', 'предыдущий', но и 'прежний', 'прошлый', т. е. давний (Compar. к πρό : προ- 'вперед', 'впереди', но и 'прежде', 'раньше'), πρῶτος 'первый'; 'передний', 'н а ч а л ь н ы й'; 'старший', 'главный', 'основной' (Superl. к πρό : προ-), из и.-евр. **pr̄-to-*, параллели к которому образуют и.-евр. **pr̄-i̯o-*, откуда лит. *pirmas*, лтш. *pirmais* 'первый' (*pirms* 'сначала', 'раньше', 'сперва'; 'до', 'перед', *pirmāk* 'прежде') при лат. *primus* 'первый', а также и.-евр. **pr̄-i̯o-* (**pₑrə-i̯o-*, с идеей переступания, перехода через предел, в конечном счете — расширения, как и в др.-инд. *prath-*), откуда ст.-слав. **пръвъ, прьвъ** и др. См. Buck 1949: 939; Pokorny 1959: 814—815.

Литература

Огибенин Б. Л. Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968.

Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. **trizna* и др.) // Этимология 1977. М., 1979.

Топоров В. Н. О числовых моделях в архаичных текстах // Структура текста. М., 1980.

Топоров В. Н. Числа // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. К—Я. М., 1982.

Топоров В. Н. К семантике четверичности (анатолийское **meu̯-* и др.) // Этимология 1981. М., 1983.

Топоров В. Н. Число как элемент языка описания и как парадигма в связи с его ролью в тексте // Исследования по структуре текста. М., 1987.

Bartholomae Chr. Altiranisches Wörterbuch. Straßburg, 1904.

Buck C. D. A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. Chicago—London, 1949.

Mayrhofer M. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg, 1986—.

Mayrhofer M. Kurzgefaßtes etymologiches Wörterbuch des Altindischen. Heidelberg, 1956—.

Ogibenin B. L. Structure d'un mythe védique // Le mythe cosmogonique dans le Rgveda. The Hague—Paris, 1973.

Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. I. Bern — München, 1959.

Turner R. L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London—New-York—Toronto, 1966.

Turner R. L. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. Addenda and Corrigenda / Ed. by J. C. Wright London, 1985.

Wackernagel J., Debrunner A. Atlindische Grammatik. Göttingen, 1930.

2001

СТАТЬИ ДЛЯ ЭНЦИКЛОПЕДИИ «МИФЫ НАРОДОВ МИРА»

АШВАМЕДХА́ (др.-инд. *aśvamedhá*), в древнеиндийской мифологии ритуал жертвоприношения коня (см., например, миф о *Сагаре*). Мифы об А. отражают реальную церемонию жертвоприношения, засвидетельствованную еще в ведийское время. Царь, желавший потомства, выпускал на волю коня и вместе с войском следовал за ним, подчиняя правителей тех стран, где оказывался конь. Поход продолжался год и был прелюдией к А. Затем возводили особое ритуальное сооружение — прачинаванса, матица которого ориентирована на восток; внутри размещались очаги для трех ритуальных огней; к востоку ставили большой алтарь с очагом в виде птицы; в центре этого очага находился «пуп вселенной». Далее выбирали коня определенной масти и приносили его в жертву (иногда условно). Престиж А. был столь велик, что совершившего сто А. считали способным низвергнуть *Индру* и стать царем вселенной. В упанишадах с А. связывалось сотворение мира из частей коня (ср. Брих.-уп. I, 1 и др.). А. подробно описывается в «Шатапатха-брахмане», «Ваджасанейи-самхите Яджурведы» и других текстах. Ритуал А. обнаруживает ряд аналогий в традициях других народов.

Литература

В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от *aśva-* 'конь' // Проблемы истории языков и культуры народов Индии, М., 1974: 75—138.

P.-E. Dumont. L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique..., P., 1927.

Sh. Bhawe. Die Yajus' des Aśvamedha, Stuttg., 1939.

W. Kirfel. Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien, t. 7, Hamb., 1951: 39—50.

P. V. Kane. History of Dharmaśāstra, v. 2, pt 2, Poona, 1941: 1228ff.

АШВАТТХА́ (др.-инд. *aśvatthá-*, буквально «лошадиная стоянка»), в ведийской и индуистской мифологии сакральное фиговое дерево, Ficus religiosa, наиболее частый и представительный вариант мирового дерева (см. *Древо мировое*) в Индии. Упоминается уже в «Ригведе» (I, 135, 8; X, 97, 5), нередко встречается в брахманах, упанишадах и эпосе. Во многих случаях, когда дается описание мирового дерева, речь идет именно об А. В частности, оно имеется в виду в знаменитой загадке из «Ригведы»: «Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву. Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду... На вершине этого дерева, говорят, есть сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает прародителя» (I, 164, 20, 22: две птицы — солнце и луна, день и ночь и т. п.). Космические функции А. подчеркиваются уже в «Атхарваведе» («С неба тянется корень вниз, с земли он тянется вверх», II, 7, 3) и особенно в упанишадах, где элементы А. соотносятся с разными частями макрокосма и создают основу для далеко идущих классификаций. Ср. образ перевернутого дерева (arbor inversa): «Наверху (ее) корень, внизу — ветви, это вечная смоковница» («Катха-уп.» II, 3, 1) или: «Наверху (ее) корень — трехстопный Брахман, (ее) ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это Брахман, зовущийся единой смоковницей» (Майтри-уп. VI, 4). Но, разумеется, не менее распространен и обычный (неперевернутый) вариант А. Ср.: «Царь Варуна... держит кверху в бездонном (пространстве) вершину дерева. Они обращены вниз, вверху их основание» (РВ I, 24, 6). Если части А. моделируют мир, то, входя в тетраду других деревьев, воплощающих идею мирового дерева, А. может принимать участие и в моделировании социальных и религиозно-ритуальных структур. Так, в Индии издревле известен ритуал, в котором с царем последовательно соотносится каждое из четырех сакральных деревьев, из них изготовляются ритуальные чаши, подносимые царю для омовения представителями каждой из четырех варн (см. *Варна*). Чашу из А. подносит вайшья, из ньягродхи — знатный друг, из удумбары — кшатрий, из палаши — жрец. В «Махабхарате» (III, 115, 35) говорится о браке бездетных жен с деревьями, и в связи с этим выступают А. и удумбара, что может быть истолковано как отражение образов мужа и жены средствами «древесного» кода. А., как и некоторые другие деревья, играют определенную роль и в ритуале. Ср. описание в «Матсья-пуране» четырехугольного алтаря с арками из ветвей четырех деревьев, в т. ч. А. В связи с А. восстанавливаются два весьма архаичных мотива, которые в более позднее время могли соотноситься с деревом вообще или деревьями других видов (например, с ньягродхой). Первый из этих мотивов — человек на дереве (при этом человек уподобляется дереву, ср. Брихад.-уп. III, 9, 28 или Махабх. XI, 5, 3—24 и др.), и они оба рассматриваются как образ вселенной (см. *Пуруша*). Иногда этот мотив формулируется более конкретно: женщина у мирового дерева; этот мотив отсылает в конечном счете к ритуалу

человеческого жертвоприношения у мирового дерева [так называемая *ашвамедха* сохраняет в вырожденном виде идею мультиплицированного мирового дерева: 21 жертвенный столп (*aśvayūpa*, «конский столп»), т. е. 7×3]. Второй мотив — конь у мирового дерева (ср. описание ашвамедхи в «Ваджасанейисамхите Яджурведы» и других текстах); хронологически он продолжает первый мотив и связан с переходом от ритуала жертвоприношения человека к жертвоприношению коня. Многочисленные индоевропейские параллели подтверждают древние истоки обоих этих мотивов и, возможно, даже самого названия «А.» [ср. мотив Иванушки-дурачка (трансформация первочеловека, первого жреца), пасущего лошадь в ветвях дерева; *Иггдрасиль* в «Эдде»; авестийское название конюшни *aspōstānō* при др.-инд. aśvasthāna-; Ашвинов и т. п.]. А. выступает как существенный элемент с определенными символическими связями и в некоторых конкретных мифологических сюжетах. Так, в сказании о *Пуруравасе* и *Урваши*, известном в ряде версий, Пururавас срывает ветви с деревьев А. и шами, трет их друг о друга и добывает священный огонь, разделенный натрое: огонь для домашних обрядов, огонь для жертвоприношений и огонь для возлияний. Культ дерева в Индии также дает значительный материал для выявления той роли, которую играла А.

Литература

В. Н. Топоров. Заметки о буддийском изобразительном искусстве в связи с вопросом о семиотике космологических представлений // Труды по знаковым системам, т. 2. Тарту, 1965.

В. Н. Топоров. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.

В. В. Иванов. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- 'конь' // Там же.

A. K. Coomaraswamy. The Inverted Tree // The Quarterly Journal of the Mythic Society. Bangalore, 1938, v. 29.

N. Chaudhuri. A Pre-historic Tree Cult // Indian Historical Quarterly. 1943, v. 19, № 4.

M. B. Emeneau. The Strangling Figs in Sanskrit Literature // University of California. Publications in Classical Philology, 1949, v. 13, № 10.

P. Thieme. Das Rätsel vom Baum // Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949.

O. Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954.

H. Lommel. Baumsymbolik beim altindischen Opfer // Paideuma, 1958, v. 6, № 8.

V. Toporov. L'«albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica // Ricerche semiotiche. Torino, 1973.

ГОРА. — Мифологические функции Г. очень многообразны — от Г. как божества до Г. как элемента пейзажа в мифе. Однако бóльшая часть этих функций может быть легко объединена при учете того обстоятельства, что

именно Г. выступает в качестве наиболее распространенного варианта трансформации мирового дерева (см.). Как и последнее, Г. часто понимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства. Прежде всего Г. находится в центре мира — там, где проходит его ось (axis mundi). Продолжение этой оси вверх через вершину горы указывает положение Полярной звезды, которая и сама по себе играет видную роль в мифопоэтической космологии. Продолжение мировой оси вниз указывает место, где находится вход в Нижний мир, в преисподнюю. Основание же Г. приходится на «пуп земли». Моделирование всех трех космических зон (по вертикали) позволяет говорить не просто о священной горе с развитой символикой центра, но о мировой (или космической) Г. как универсальном образе. Не случайно, что в традициях, где образ мировой Г. особенно развит, образ мирового дерева обычно оказывается несколько оттесненным или вовсе отсутствующим, и наоборот; правда, есть многочисленные примеры склеивания этих двух образов: дерево на горе или у горы, наконец, гора, покрытая лесом или садом, ср. сад китайской богини Нефритовой горы Си-ван-му, в котором находилось дерево бессмертия (в этом отношении характерно, что в ряде языков понятия горы и леса (дерева) передаются словами общего корня; ср. с.-хорв. *гòра* 'гора' и 'лес'; др.-инд. *giri-* 'гора', лит. *girià* 'лес'; турецк. *tag* 'гора', якутск. *тыа* 'лес' и т. п.). Как и мировое дерево, мировая Г. обычно делится по вертикали на три части: на вершине обитают боги, под горой (или внизу горы) — злые духи, принадлежащие к царству смерти, на земле (посередине) — человеческий род. Правда, средняя часть обычно выражена менее отчетливо, зато верхняя и нижняя нередко описываются особенно детализированно и в ряде случаев очень близки по структуре описаниям Неба и Нижнего мира; то же верно и в отношении последних: так, напр., 13 небес и 9 подземных миров у майя или нагуа напоминают многоярусные варианты мировой Г.; верхние два неба — Омейокан, жилище дуальности, — описываются как возвышенное место, на котором обитает божественная пара, источник творения богов и людей. Наиболее классический тип мировой Г. представлен в индийской космографии: величайшая гора Меру или Сумеру (в источниках на пали — Неру, Синеру) находится в центре земли под Полярной звездой и окружена Мировым океаном. У Меру три вершины (золотая, серебряная и железная), на которых живут Брахма, Вишну и Шива или (в других вариантах) 33 бога, составляющих пантеон; внизу — царство асуров. Вокруг Меру четыре горы, на каждой из них — огромное дерево (среди них — ашваттха и пиппала, выступающие как мировое дерево), указывающее соответствующую сторону света. В буддийских текстах наряду с Меру выступает и гора Химават, именуемая «гора-царь», она была для Татхагаты (Будды) подушкой, тогда как руки и ноги его

находились в соответствующих четырех морях. С Меру в индуистской мифологии связан целый ряд характерных мифов или мифологических мотивов (ср.: богам, жившим на Меру, Вишну дает совет добыть напиток бессмертия амриту пахтанием океана, используя в качестве мутовки гору Мандару; путь в Амаравати, царский град Индры, лежит через вершину Меру; Нахуша с небес спускается на Меру; Пуластья удаляется на Меру, чтобы предаваться подвижничеству; у трона Куберы находится Меру; Равана проводит ночь на вершине Меру; гора Виндхья упрекает солнце в том, что оно движется вокруг Меру; Васиштха бросается вниз с вершины Меру; сиденье колесницы Шивы — Меру; змей Васуки опоясывает Меру и т. п.). Значение образа Меру выходит за пределы индийской космографии и мифологии. Восходя, видимо, к доарийскому источнику (ср. каннада *mēruve*, телугу *mēruvu* 'пирамида', 'конус', 'вершина'), этот образ был усвоен разными вариантами индийской мифопоэтической традиции и отсюда широко распространился в разных направлениях по обширным территориям Евразии. Так, очевидны индийские истоки образа мировой Г. в центральноазиатских традициях и у целого ряда алтайских народов (Сумер, Сумур, Сумбур и т. п.). Нередко мировая Г. представляется как железный столб (иногда железная гора), соединяющий Небо и Землю; он находится посреди земного диска и вершиной касается Полярной звезды; иногда гора Сумбур стоит на пупе перевернутой богом морской черепахи, на каждой лапе которой покоится особый материк. В других вариантах сама Полярная звезда — острие дворца Бога, построенного на вершине горы. По верованиям калмыков, звезды вращаются вокруг Сумеру. По другим алтайским данным, на вершине этой горы живут 33 тенгрия; двое из них — мужчина и женщина — спускаются на землю, чтобы населить ее. Особенно подробны сведения о Сумеру в ламаизме. В частности, сообщается, что Г. окружена семью цепями гор, между которыми находятся моря; сама Г. имеет форму пирамиды; каждая ее сторона характеризуется особым цветом: южная — синяя, западная — красная, северная — желтая, восточная — белая (цвет зависит от тех драгоценных камней или металлов, которые украшают соответствующую грань пирамиды; так, у калмыков, продолжающих индийскую традицию, с южной стороной Г. соотнесен синий сапфир, с западной — красный коралл, с северной — золото, с восточной — серебро). Интересно, что такого же типа построения известны и в Индии, и в Тибете, и в Китае, и даже в некоторых индейских традициях Америки. Так, индейцы навахо верили, что Черные (или Северные) горы покрывали землю тьмой, Синие (или Южные) приносили рассвет, Белые (или Восточные) — день, Желтые (или Западные) — сияющий солнечный свет. С Г. этого типа связывается и центральноазиатский миф о боге Очирвани (= Индра), который в образе мифической птицы Гарида (= Гаруда) схватил огромного океанского змея Лосуна и

обвил его трижды вокруг Сумеру, после чего раздробил ему голову. Нередко у алтайских народов само это название горы отсутствует, но ее описания подтверждают характеристики Сумеру или же даже вносят некоторые новые детали (так, иногда сама Г. помещается на небо; Бай Ульген живет на золотой небесной горе, у якутов боги обитают на небесной горе из белого камня; у алтайцев гора опускается с неба на землю и т. п.). В частности, идея каменного неба, видимо, связывается с мотивом каменной небесной горы (напр., в некоторых маньчжурских преданиях). Заслуживает внимания тот факт, что образ мировой Г. не связывается обычно с реальной горой, несмотря на то, что алтайские народы обожествляют разные горы и особенно сам Алтай, именуемый, в частности, «Князем» («Ханом»). Однако и реальные географические объекты часто не только почитались, обожествлялись и соотносились с особым божеством или духом-покровителем, но и дублировали мировую Г. в ее функции моделирования Вселенной. Так, уже в Древнем Китае существовал культ пяти священных горных пиков: Хэншань в Шаньси (символ севера), Хуашань в Шэньси (символ запада), Хэншань в Хунани (символ юга), Тайшань в Шаньдуне (символ востока), Суньшань в Хэнани (символ центра). В дальнейшем каждая гора обрела своих божеств-управителей и свою сферу влияния: божество горы Тайшань ведало судьбами людей; божество горы Хэньшань (юг) — звездами и водными животными; божество горы Суньшань — землями, водами, растительным миром; божество горы Хуашань (запад) — металлами; божество Хэншань (север) — животными. Среди этих пяти гор особым почетом пользовалась Тайшань, которой, как считают, поклонялись еще со времени Хуанди и приносили на ней жертвы Небу; считалось, что у Тайшани находится вход в загробный мир. В течение многих веков эта Г. застраивалась храмами, монастырями, кумирнями, арками, а после того, как недалеко от Г. в Цюйфу был похоронен Конфуций, Тайшань стала религиозным центром Китая. Особое значение приобрело божество этой Г., которому были посвящены многочисленные храмы по всей стране (дочь этого божества и богиня Тайшань — даосская богиня, покровительствующая рождению детей). Китайская традиция почитания гор, попытки объединить их в общую систему и приписать им особую семантику, как и соотнесение этой системы с другими пятичленными конструкциями, дают основание утверждать, что в Китае горы могли в известной степени образовывать особую классификационную систему синтетического характера. Некоторые принципы этой системы обнаруживаются в знаменитом древнекитайском памятнике «Шань хай цзин» («Каталог гор и морей»). Само появление гор и их расположение связывалось с деятельностью мифического покорителя потопа и устроителя земли Великого Юя: он не только рассекал и передвигал горы, чтобы избавиться от последствий потопа, но и дал названия тремстам горам.

Две связанные друг с другом мифологемы — Гора-Небо и Гора — Нижний мир — объясняют многие мифологические параллели и целую серию мифов, включая и основной миф. Г. как местопребывание богов — один из устойчивых мифологических мотивов [ср. Меру-Сумеру, Олимп в греческой традиции, Джомолунгма-Эверест в традиции северного буддизма, «Нефритовая гора» (Юйшань), на которой жила китайская богиня Запада Си-ван-му, шумерская гора с вершиной из блестящего олова, где жил праотец богов Ан, гора, обитаемая Громовержцем в основном мифе и его вариантами в отдельных традициях (Перун, Перкунас, Зевс и т. д.) и др.]. С Г. связываются существенные мифологические мотивы и события, в частности потоп [ср. Арарат в Ветхом Завете, Парнас (варианты: Отрис, Афон, Этна) в истории Девкалиона и Пирры; Рейнир у североамериканских индейцев; Амуяо и Калавитан, на которых спаслись во время потопа брат и сестра Виган и Буган в филиппинских мифах ифугао; сходный бирманский миф о брате и сестре, спасшихся во время потопа; Ницир, к которой пристал корабль Утнапиштима в месопотамской версии потопа и т. п.]. Мифологическая роль Г. в разных традициях может быть подтверждена многими примерами. В древнегреческой мифологии, помимо Олимпа и Парнаса (на нем обитали Аполлон и музы, у его подножия — храм Аполлона, там же храм Диониса), особенно выделяются Киферон (здесь Геракл пас стада Амфитриона и здесь же убил Киферонского льва, чья шкура стала его одеждой; здесь Пенфей был растерзан вакханками, в том числе его собственной матерью; место, где был брошен обреченный на смерть младенец Эдип; место, связанное с мифом об убийстве Лика Амфионом и Зетом), Осса и Пелион (связанные с мифами о гигантомахии и об Алоадах), Ниса (где родился и был воспитан нимфами Дионис), Отрис (где Кронос готовился к битве с Зевсом, см. выше о потопе), Этна (эту гору Зевс нагромоздил на Тифона; в ней помещалась кузница Гефеста; с огнем, добытым в Этне, Деметра разыскивала Персефону), Ида (где Зевс скрывался от Кроноса), Кавказские горы (место, где был прикован Прометей) и т. п. Ветхозаветная традиция особо отмечает целый ряд Г.: Синай (где Яхве открыл Моисею 10 заповедей), Сион (царская резиденция Давида), Оливет (трехвершинная гора, почитавшаяся как местопребывание Яхве), Мориах (место встречи Давида с ангелом; здесь же был построен храм Соломона в Иерусалиме), Арарат (миф о потопе), Геризим и Эбал (горы, отражающие, как эхо, благословения и проклятия), Кармел (символ верности и плодородия) и т. д. Гора Запада в Древнем Египте считалась царством мертвых, а в Вавилоне Г. почиталась как место Суда. Ср. также Фудзияму или Кришиму (где небесные внуки спустились на землю) в японской мифологии (ср. представление о Г. как об источнике пищи и жизни у японцев; некоторые сходные мотивы известны и в Китае, ср. там же: Г. как голова Пань-гу); Дамарванд (связанная с Ажи Дахака) и Хара Бере-

зайти («железная гора», к которой, согласно «Бундахишну», прикреплены звезды) в иранской мифологии; Си Гунтанг Махамеру у малайцев, на которую пришли трое юношей царского рода («Седжарах Мелаю»); высокая гора в центре земли, где поселился Магам (качинская версия творения мира, Бирма); Маунгануя у маори, на которую пришел Тане просить у своего брата Уру его детей — Светящихся; Нгераод у меланезийцев (с этой горой связана история чудесного свертка, дающего вечную жизнь); Ту-моу'а у полинезийцев, созданные божественным мастером Ту; Эльбрус, к которому каджи приковывают Амирани (у грузин) и Арарат, где то же самое происходит с Артавадзом (у армян); гора Монтсальват бриттской легенды, связанной со Святым Граалем; Брокен или Химинбьёрг («небесная гора»; ср. гору, на которой жил эддический великан Эгир) в германской традиции; горы Перкунаса у литовцев и т. п. Подобно двойному мировому дереву, нередко выступают и двойные горы (с двумя вершинами) или же две отдельные горы, нередко противопоставленные друг другу [ср. Белая гора и Черная гора у славян и соответственно Белобог и Чернобог или Святые горы и Лысые горы, местопребывание соответственно добрых и злых духов (ср. Святогор, но Змей Горыныч); ср. также ряд перечисленных выше примеров двойных гор и даже такие поздние образцы мифологизации, как скала Тамар и гора Шода, связываемые у грузин с царицей Тамар и Шота Руставели]. Иногда речь идет об одной горе, на которой живут брат и сестра, вступающие в брак и дающие начало человеческому роду (ср. древнекитайский миф о Фу-си и Нюй-ва на горах Куньлунь). Эта тема божественного инцеста (часто между близнецами), связываемая с двумя горами или с одной горой, аналогична той же теме, восстанавливаемой в связи с так называемыми «спаренными» мировыми деревьями (ср. нанайские свадебные халаты). Впрочем, иногда речь идет о двух горах, связанных с влюбленными вообще, ср. гору Бируте и гору Наглиса в Паланге (в Литве) и соответствующую историю их любви.

Если божественные персонажи связаны с вершиной горы (персонажи более низкого уровня типа ореад или вил часто соотносятся с Г. вообще, без дифференциации ее частей), то отрицательные персонажи (злые духи, разного рода подземные гномы, поверженные чудовища, змеи, драконы, титаны, принадлежащие к поколению, которое старше богов, и т. д.) обычно связаны с низом горы и даже с ее внутренностью, уходящей в подземное царство (правда, следует помнить и о другом варианте — злые духи на Г., если наряду с нею существует особая Г. для добрых духов или богов; ср. в ряде иранских и кавказских традиций дэвов или каджей, связанных с горами). Иногда эти существа выступают как духи Г., стражи ее сокровищ [вообще мотив Г. как хранилища богатств или некиих тайн, ср. сон или заключение в Г. красавицы, братьев-героев, короля (Фридрих Барбаросса) и т. п., ср. фольклорный

мотив «Принцесса в стеклянной горе», № 530 по Аарне—Томпсону, один из частых в мифологии, ср., между прочим, развитие этого мотива в немецком романтизме в нач. XIX в.], в других случаях они открыто враждебны человеку, заманивают и убивают его, устраивают землетрясения, изрыгают огненную лаву и т. п. Ср. соответствующие оронимы типа Чортова гора, горы Семи дьяволов, Адская гора и т. п. С этими особенностями Г. соотносим уже упоминавшийся мотив — Г. как вход в Нижний мир, как и параллельный ему — Г. как вход в Верхний мир. Сказки типа № 301, как и аналогичные мифы, обыгрывают оба этих мотива порознь (ср. спуск под землю, в колодец, яму, пещеру и т. п. или подъем на Г., на дерево, по лестнице, цепи, веревке и т. п.) или даже совмещают их (ср. яму на горе — Сказки Афанасьева № 139 и др.). Эта ситуация объясняет и культ пещер, распространенный в ряде традиций, и его теснейшую связь с культом гор. Современный корейский обряд «поклонения пещере» включается в праздник «Поклонения горе» («Сандже»), когда у Г. вымаливают дождь (что согласуется с древней индоевропейской мифологемой о Г., желавшей дождя; ср. в одном хеттском тексте, включающем в себя миф о Боге грозы, фразу о священной Г. Цалияну, которая «дождя желала»). Старые китайские источники упоминают о «пещере Су» (пещере подземного прохода в царство мертвых), связанной, как и корейский ритуал, с пережитками медвежьего культа. В частности, пещера — это место зачатия первопредка медведя. Вообще в качестве духов гор или пещер нередко выступают животные (ср. в этой функции тигра в ряде традиций Юго-Восточной Азии или медведя-гризли у индейцев Северной Америки, ср. сказание о горе Шаста. Точно так же культ гор не всегда отделим от культа камней, широко известного в горных районах Центральной и Восточной Азии [ср. кучи камней — обо у монголов, сонхвандан у корейцев и т. п. — часто с устройством алтарей, кумирен, изображений и т. п., воздвижением каменных столбов, стел, менгиров (ср., напр., у нагов), принесением жертв на горе, на камнях, сопровождаемых просьбами о плодородии, в Корее у гор просят детей]. Связь культа гор и культа камней (ср. нередкий случай передачи значений ‘камень’, ‘скала’, ‘гора’ одним и тем же корнем) снова возвращает нас к мифологеме о каменном небе, отмеченном у ряда индоевропейских и неиндоевропейских народов (ср. малайское представление о небосводе как камне, скале, *бату хампар*). Приведенный здесь материал может рассматриваться как типологические аргументы в пользу распространенной версии основного мифа — Громовержец, находящийся на горе или каменной скале, каменным оружием (ср. Гром-гора, Гром-камень) поражает своего противника (напр., Змея), находящегося внизу, нередко под Г. (иногда даже и на самой Г.). Мотивы типа «Г. рождает мышь», «Тур и турица на Г. = гром» и т. п. не что иное как частные вариации и продолжения сюжета основного мифа. Мифологизированные

исторические предания о начале данной традиции, являющиеся, по сути дела, результатом трансформации основного мифа, также обычно сохраняют мотив Г. (ср. противопоставление Крака на горе и пораженного им дракона в колодце в польской традиции или Горы и Подола в ранней киевской историографии). Более того, основатель традиции нередко воплощается в образ Г.; так, родоначальница корейского государства, мифическая прародительница, стала гением Земли, вечно обитающим на священной Г. (интересно, что у некоторых малайских племен предками вождей считаются два человека с гор; основание городов-княжеств относится к «высоким местам», а цари первого крупного индонезийского государства именовались Шайлендрами — царями гор). Поскольку Г. оказалась местом, к которому приурочен кульминационный момент основного мифа, она же особенно охотно выбирается для совершения ритуала, имеющего целью воспроизвести, повторить ситуацию мифа. Отсюда — обычай устраивать жертвенник, алтарь, храм, трон, кладбище, разного рода религиозные символы, возжигать огни именно на Г. (иногда ритуал принимает весьма специализированную форму, как, напр., у индейцев навахо, имитирующих подъем на гору, где люди — орлы, и поединок с их врагами, за победу в котором герой получает как высшую награду и символ физической и духовной целостности так называемую «горную песнь»). Вместе с тем сама форма сооружений религиозно-ритуального назначения (даже если они находятся не на Г.) обычно имитирует форму Г., соответственно перенимая и особенности ее структуры, и символику ее частей. В этом смысле и пирамида, и зиккурат, и пагода, и храм, и ступа, и чум, и арка могут рассматриваться как архитектурный образ Г., ее аналог. Есть много свидетельств тому, что понимание этого параллелизма было укоренено в мифопоэтическом сознании достаточно широко и глубоко и не может быть объяснено только как результат теологических спекуляций. Устройство искусственных ритуальных гор, воспроизводящих архитектурные сооружения, а потом и распространившаяся из Китая через Англию европейская мода (XVIII в.) на разного рода развлекательные горы (катальные, лабиринты и т. п. вплоть до детских горок) в своих истоках связаны с древним мифопоэтическим образом мировой Г. С известным основанием приблизительно то же может быть сказано о длительной традиции изображения гор (священной горы) в архаичных формах искусства, еще не отделенного от ритуала, в ранних формах христианской иконописи («иконные горки», часто с растущими на них деревьями), где прежде содержательный элемент становится формальным приемом, своего рода рамкой, в раннеитальянской живописи (Джотто и др.), где предпринимаются попытки восстановить содержательность образа, в традиции так называемого «космического» горного пейзажа в североевропейской живописи XVI—XVII вв. (А. Альтдорфер, И. Момпер, Р. Саверей, К. де Конинк и др.), у Пуссена (с

введением мифологического контекста), в дальневосточном искусстве (ср. изображения гор в китайской живописи или в «Легендах горы Сиги» XII в., в «36 видах Фудзи» в японском искусстве).

Помимо основного мифа и широкого круга примыкающих к нему текстов, образ Г. выступает в ряде космологических мифов (о чем отчасти уже было сказано) и во многих легендах и мифах этиологического характера. Тема «Откуда (или как) произошли горы» трактуется в самых разных традициях. Ср. предание филиппинских набалои о том, как бог солнца Кабуниан, проспорив людям, должен был создать Г., чтобы люди могли по ним ориентироваться; или сказание североамериканских индейцев о том, как Койот превратил Семь Дьяволов в горы, спасши тем самым людей (ср. у них же миф о падении Снокволма-Месяца, превратившегося в гору); или литовские и белорусские предания о возникновении гор из камней, которые бросались великанами, или из самих великанов, после того как они окаменели; или грузинскую сказку о появлении Кошигоры из грязи, которая попала в коши (особый род обуви): или полинезийские сказания о создании из песка скалы, из скалы острова, из острова горы, о плавучих горах (Мангарева; ср. в мифологизированной истории Явы рассказ о перевозе горы на этот остров); маорийский миф о расходящихся в разные стороны горах и т. п.; мифы о горах-миражах, о горах-усыпальницах и т. п. Мифологический образ Г. будет не полон без упоминания о значениях, придаваемых ему в символической сфере (подъем, трудность, достижение, небесное царство, спокойствие, мудрость, жизнь человека, женщина и т. д.), в снах (подъем — улучшение, спуск — ухудшение), в аллегориях (медитация, мистическое contra реальное, свет contra тьма, восхождение духа, освобождение, бессмертие и т. д.). Использование образа Г. в фольклоре, с одной стороны, продолжает мифологическую (в частности, в загадках) и ритуальную (ср. заговоры) традицию; с другой же, обнаруживает процесс демифологизации и десакрализации образа, который становится простым локальным указателем.

Литература

Л. С. Васильев. Культ, религии, традиции в Китае. М., 1970: 401—403.

В. В. Иванов, *В. Н. Топоров.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Они же. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Они же. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.

Ю. В. Ионова. Пережитки тотемизма в религиозных обрядах корейцев // Религия и мифология народов Восточной и Южной Азии. М., 1970.

M. Eliade. Traité d'Histoire des Religions. P., 1949.
Idem. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.
Idem. Centre du Monde, Temple, Maison // Actes de la conférence internationale à Rome, 1955. Série orientale. № 14. Rome, 1957.
U. Harva. Die religiosen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. II. N. Y., 1962: 1129—1131.
W. Kirfel. Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestelt. Bonn—Lpz., 1920.
M. Leach. The Beginning. Creation Myths around the World. N. Y., 1956.
P. Mus. Barabudur. I—II. Hanoi, 1935.
A. Parrot. Ziggurats et tour de Babel. P., 1949.
J. Przyluski. Les sept terrasses du Barabudur // Harvard Journal of Asiatic Studies. 1936. July.

ДЕРЕВО ЖИЗНИ — один из распространенных вариантов образа *дерева мирового* (см.). В отличие от тех разновидностей мирового дерева, которые прежде всего моделируют космическое устройство (членение космоса, его состав, основные параметры, связь между элементами космоса, набор основных противопоставлений и т. п.), Д. ж. актуализирует мифологический образ ж и з н и во всей полноте ее смыслов и, следовательно, противопоставлено дереву смерти, гибели (ср. мифологические и фольклорные источники и аналогии пушкинскому «Анчару», крестное дерево и т. п.), зла. Следует, однако, заметить, что это противопоставление в известной степени неполно и часто обнаруживает определенную тенденцию к асимметрии. Эта особенность объясняется тем, что само Д. ж. нередко обладает способностью отражать не только положительный член противопоставления (жизнь), но и отрицательный (смерть, см. ниже). Именно поэтому образ дерева смерти несравненно менее распространен, чем образ Д. ж.

Для мифопоэтического сознания жизнь представляется как некая субстанция, особая жизненная сила (см. *мана*, *оренда* и т. п.), которая обычно возникает на завершающем этапе космогенеза и составляет внутренний смысл и цель устройства космоса. Жизнь, жизненное начало появляются внутри пространства, определяемого рамками космоса, тогда, когда уже созданы для них все условия (небо отделено от земли, земля отделена от хляби, создано солнце, и, следовательно, существуют день и ночь, времена года и т. д.). Во многих мифологических системах изображается постепенное распространение жизненного начала, нарастание его интенсивности (чему нередко соответствует меньшая экстенсивность, т. е. количество потомков в следующем поколении) в направлении растения → животные → люди, которое отражает и очередность появления этих носителей жизни (ср. Бытие 1, 11—12, 20—22, 24—30, сходные примеры в иранской традиции — «Бундахишн», «Риваят» и т. п. вплоть до «Голубиной книги»). Собственно говоря,

появление жизни и охват ею растительного, животного и человеческого царства является последним шагом в развитии «природного» аспекта космоса. После этого начинается пора, когда на первое место выступают «культурные» приобретения («культурный» герой и социальное устройство уже «человеческого» мира). Основное свойство жизни — в способности воспроизводить самое себя во времени, в дискретном виде, когда разным временны́м отрезкам соответствует серия, последовательность поколений (во многих языковых традициях поколение и время, приходящееся на его долю, т. е. век, обозначаются одним и тем же словом). Это самовоспроизведение жизни подчинено определенным природным циклам, зависящим от общего космического устройства. Соответственно жизнь проходит четыре стадии — рождение, рост, деградация, смерть, [встречаются и несколько иные схемы, напр., рождение — жизнь — смерть — возрождение (новое рождение), символизируемые соответственно деревьями четырех направлений света, ср. ацтекское изображение в Mayer Féjerváry Codex, Mixtec. Мексико, до 1350 г. н. э.] причем в мифологических и религиозных системах особенно подчеркивается восходящая линия жизни — от рождении к максимальной стадии роста — цветению и плодоношению. Именно в этом полагает мифопоэтическое сознание смысл жизни («И сказал Бог: да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле ... И благословил их [пресмыкающихся и пернатых] Бог, говоря: плодитесь и размножайтесь ... И сотворил Бог человека ... мужчину и женщину ... и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь и наполняйте землю ...» — в библейской версии). Наиболее наглядный образ жизни, продолжающейся в потомстве и стремящейся к вечности, был найден в растительном мире, точнее, среди деревьев, особенно таких, чей срок жизни сильно превышал сроки человеческой жизни. Не случайно, что в качестве Д. ж. выступают не только обильные потомством или вечнозеленые деревья, но и, главным образом, долгоживущие деревья (дуб, явор, ива, лиственница, кедр, сикомора, баньян и т. п.). Жизнь, ее основная функция (плодоношение, плодовитость, потомство) и ее высшая цель — бессмертие, т. е. вечная жизнь, находятся в Д. ж., в самой его сердцевине, где они упрятаны от всего, что им может повредить. Ср. хеттский ритуальный текст, связанный с культом исчезающего и возвращающегося бога Телепинуса: «перед богом Телепинусом воздвигается вечнозеленое дерево eja, с него свешивается руно овцы, внутри же него помещается овечий жир, внутри же него помещается зерно (бога) полей и вино, внутри же него помещается бык и овца, внутри же него помещаются долгие годы (жизни) и потомство». Аналогичным образом строятся мифологические тексты о дереве смерти, где смерть также оказывается последовательно спрятанной в серии ритуальных символов (ср. в сказках

о Кощее Бессмертном: «на море, на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце — утка, в утке — яйцо, а в яйце — моя смерть»). Но бессмертие Кащея несопоставимо с тем бессмертием, носителем которого является Д. ж. В случае Кощея бессмертие статично, неподвижно, безблагодатно, поскольку оно достояние только Кощея и не воспроизводится заново, не передается другим. Смысл же бессмертия, связанного с Д. ж., именно в том, что оно передается во времени и в пространстве, что оно мыслится как цепь жизней, как особая жизненная сила. В этом отношении заслуживает особого внимания тот факт, что хеттское название Д. ж. eja — восходит не только к тому же источнику, что и русск. *ива* (ср. использование ивовых прутьев, наряду с вербовыми, в ритуалах в качестве символа плодородия) или германское название тисса (ср. древневерхненемецк. *îwa*, др.-исл. *ýr*, название «самого зеленого из деревьев во время зимы»), дерева, которое высаживали на кладбищах как символ преодоления смерти и использовали в ряде ритуалов, имеющих целью увеличение плодородия, жизненной силы, — но и что все эти названия Д. ж. родственны более или менее точным обозначениям самой жизненной силы и ее двух наиболее ярких воплощений — юности и долголетия (века), ср. др.-греч. *αἰών* 'век', 'жизнь', 'поколение', 'вечность' (ср. Эон, воплощение вечности, сын Хроноса), лат. *aevum* 'жизнь', 'век', 'возраст', вечность', *juvenes* 'юноши' (как обозначение возрастного класса), др.-инд. *āyus* 'жизненная сила' и т. д.

Наиболее известный образ Д. ж. представлен в Книге Бытия. Ср.: «И произрастил Господь Бог из земли всякое дерево, приятное на вид и хорошее для пищи, и дерево жизни посреди рая... Из Едема выходила река для орошения рая» (Быт. 2, 9—10). Изгнав первых людей из рая, Господь лишил их и Д. ж.: «И изгнал Адама, и поставил на востоке у сада Едемского херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3, 24). Из других ветхозаветных текстов Д. ж. упоминается только в «Притчах Соломоновых», где ему уподобляются мудрость, плод праведника, исполнившееся желание, кроткий язык, ср. 3, 18; 11, 30; 13, 12; 15, 4). Зато в «Апокалипсисе», унаследовавшем библейский образ Д. ж., с ним связаны новые мотивы [обещание дать плоды Д. ж. посреди рая побеждающему и соблюдающему заповеди (2, 7; 22, 14)] или более подробные описания (ср.: «И показал мне чистую реку воды жизни, светлую, как кристалл, исходящую от престола Бога и Агнца. Среди улицы его, и по ту и по другую сторону реки, древо жизни, двенадцать *раз* приносящее плоды, дающее на каждый месяц плод свой; и листья дерева — для исцеления народов» (22, 1—2). Некоторые уточнения образа Д. ж. могут быть получены из описания смешиваемого с ним *дерева познания* добра и зла (см.), с которым в библейской версии связан искуситель змей. Очевидно, что первоначальный образ такого дерева в

древней ближневосточной традиции предполагал схему близкую к описанной в шумерской версии сказания о Гильгамеше, где описывается дерево huluppu (обычно отождествляемое с ивой, см. об иве как Д. ж. выше), растущее не берегу Евфрата; в корнях этого дерева жила змея, в ветвях птица Имдугуд, а в стволе Лилит. Трехчленность Д. ж. как варианта мирового дерева несомненна для многих традиций, причем каждая треть Д. ж. может в принципе «разыгрывать» как тему жизни, так и тему смерти. Даже сильно эволюционировавшие и философизированные варианты архаичной традиции еще позволяют реконструировать как эту трехчленность, так и связь каждой части с противопоставлением жизнь — смерть. Ср.: «Если бы ... ударили по корню этого большого дерева, то оно истекало бы (древесным соком), продолжая жить. Коли бы ударили по середине, то оно истекало бы, продолжая жить. Коли бы ударили по верхушке, то оно истекало бы, продолжая жить. Будучи проникнуто живым Атманом, оно прочно стоит... И если жизнь покидает одну его ветвь, та засыхает; если покидает вторую — та засыхает; если покидает третью — та засыхает; если покидает всё (дерево) — то всё оно засыхает... Поистине, покинутое жизнью, это (существо) умирает, но (сама) жизнь не умирает» («Чхандогья-Упанишада» VI, 11, 1—3). Впрочем, нередко это противопоставление жизни и смерти предполагает деление дерева на две части, обычно: верх — жизнь, низ — смерть, что подтверждается и соответствующей символикой (ср. ниже о другом варианте двоичного решения этой темы). Разумеется, однако, что основная идея Д. ж. связана именно с жизненной силой, вечной жизнью, бессмертием, хранящимися в нем. Ср., напр., кедры, хранившие тайну вечной жизни Хумбабы (после того как Гильгамеш срубил семь кедров, Хумбаба потерял всю свою жизненную силу), или кедр, в котором Бата прятал свое сердце (древнеегипетская «Повесть о двух братьях», ср. аналогичную сосну Аттиса или сад Адониса, куда удалялась божественная жизнь). Носителями жизненной субстанции выступают само Д. ж., и его плоды [яблоко, гранат и другие символы вечной жизни, достигаемой через смерть; ср. хорошо известное вкушение запретного плода в Библии, находящее, видимо, параллель в сцене, иногда изображаемой на древнеегипетских саркофагах (напр., на гробнице Рамсеса VI): змей протягивает мужчине красный плод], и находящаяся под деревом живая вода, и антропоморфные заместители Д. ж. (характерно, что имя Евы, из-за которой было утрачено Д. ж. и которая как бы заменила его, означает по-древнееврейски «жизнь») или его параллели (ср., напр., показательный параллелизм Богоматери как образа жизни и дерева у Джиованни Беллини в «Озерной Мадонне» или особенно в «Мадонне на лугу», где в связи с деревом изображается и поединок птицы и змеи). Однако есть и более непосредственные примеры представления Д. ж. как женского (материнского) персонажа или, по крайней мере, как его обита-

лица. Прежде всего стоит заметить, что там, где различаются грамматические роды, Д. ж. (как в основном и другие названия деревьев) принадлежат к именам женского рода (в отличие, напр., от слов, обозначающих соответствующий плод). В ряде архаичных традиций такие деревья изображаются как женское начало, с которым сочетаются животные, связанные со средней частью дерева (стволом) и являющиеся носителями оплодотворяющей силы (ср. хеттский ритуальный текст, в котором говорится, что с деревьями спал лев, спал леопард, «медведь на них вскочил», или риторическую фигуру в Книге пророка Иеремии: «И явным блудодейством осквернила землю, и прелюбодействовала с камнем и деревом», 3, 9). Нагляднее всего Д. ж. с женской богиней выступает в ряде древнеегипетских изображений, где женское божество в ветвях Д. ж. поит умерших напитком жизни, небесным эликсиром бессмертия, который подымается по дереву из подземного царства, в котором он выступает как «вода глубин»; ср. также изображение сикоморы, связываемой с Исидой (иногда Нут или Хатор) и поящей напитком жизни стоящего около нее человека. Еще более распространены композиции, в которых у Д. ж. стоит женское божество с материнскими функциями (ср. известные изображения матери Будды Майи у ствола дерева ашока). Ср. также якутские мифологические рассказы о Кубай-хотун, матери людей и животных, живущей в корнях Д. ж. В якутском мифе творения рассказывается о Белом Юноше (или Одиноком Человеке), пришедшем к горе, на которой росло огромное дерево (ветви его проросли сквозь девять сфер и семь небесных ярусов и несли на своей вершине высшего бога Ай-Тойона, а корни уходили в нижний мир). Из дерева появилась светловолосая богиня с огромными грудями. Белый Юноша обратился к ней с просьбой дать ему достойную его спутницу, потому что все, что есть в мире, живет парами. Богиня открывает ему, что он сын Ай-Тойона и Кубай-хотун и должен стать прародителем человечества. После этого богиня Д. ж. дает Белому Юноше воду из-под своих корней, которая спасет его в крайней беде, и поит его молоком из своей груди, в результате чего силы Белого Юноши возрастают девятикратно (существенно отметить, что холм с Д. ж. окружен молочным озером). Подобные тексты составляют лишь часть более обширного цикла мифологем, определяющими мотивами которых следует признать три: 1) женское божество, дающее жизнь, в дереве (или на дереве); 2) напиток (или пища) жизни [молоко богини жизни, нередко приравненное к соку, выделяемому Д. ж., живая вода (с вариантами: вода глубин, материнские воды и т. п.), мед, вино, кровь, семя, не говоря о напитках бессмертия; плоды (ср. райские яблоки, молодильные яблоки, золотые яблоки Гесперид, яблоки Идунн в «Младшей Эдде» и т. п.)], даваемый мужскому персонажу с целью увеличения жизненной силы, плодородия; 3) разные варианты иерогамии, священного брака богини класса Великих Матерей (см. Богиня-мать) и боже-

ственного юноши, который умирает и воскресает. В иерогамных сюжетах деревья, связанные с божествами плодородия, могут трактоваться как Д. ж. Ср. вавилонскую пару Иштар — Думузи (причем Думузи уподобляется увядающему тамариску и иве); Афродиту — Адониса (Адонис рожден Миррой, превращенной богами в мирровое дерево, и сам рождается из миррового дерева; из крови Адониса рождаются розы; источник этой пары — финикийский культ богини плодородия, владычицы Библа, и Адониса, собств. — 'владыка', 'господин'); Исиду — Осириса [ср. связь Исиды с сикоморой и образ «прорастающего» Осириса, Осириса в ветвях виноградной лозы или в виде дерева-столпа, его гробницу рядом с деревом или сквозь нее прорастающее дерево (или четыре дерева) с душой Осириса на нем в виде феникса; ср. зеленый цвет лица Осириса или его символ — так называемый «джед», восходящий к образу дерева или связок тростников, вставленных одна в другую; соответствующий иероглиф обозначает продолжительность, устойчивость, постоянство как образы бессмертия]; Кибелу — Аттиса (Аттис был зачат матерью от плода миндального или гранатового дерева; сама Кибела ездила на колеснице, запряженной львами и пантерами, ср. выше о дереве и льве, леопарде и т. п. или женской богине в том же окружении) и т. п. Во многих подобных случаях женское и мужское божество являются сестрой и братом или даже матерью и сыном, что вполне соответствует взгляду, согласно которому инцестуозные связи обеспечивают особое плодородие. И во всех этих случаях деревья, связанные с божествами плодородия, могут трактоваться как Д. ж. При этом чаще актуализируется женская ипостась (о чем уже писалось), но иногда (значительно реже) мужская оплодотворяющая сила. Ср. прежде всего разные образы «растительного» фаллоса вплоть до сильно эволюционировавших и стилизованных форм типа тирса Диониса и его спутников (ср. известные изображения Диониса в виноградной лозе или Диониса, выступающего из ствола дерева) в виде палки, увитой плющом и виноградными листьями и увенчанной еловой шишкой (ср. символическое значение шишек, хвои, в конечном счете — новогодней елки), или такие мифологические мотивы, как вырастание дерева или двух деревьев (как в случае Баты из древнеегипетской повести) из фаллоса или капель крови, пролитой из него (в качестве параллели ср. появление двух божеств из этой части тела бога Ра), или, наконец, разные фаллические ритуалы (ср. описанные Плутархом фаллофории), неизменно связанные о растительными атрибутами, символами и соответствующей фразеологией (расти, увеличиваться в объеме и т. п.). Идея изобилия, высшей степени плодородия, соотносимая с Д. ж., объясняет частый образ двойных (или спаренных) деревьев — и соответственно двойных плодов. Так, у африканских ндембу одно из главных деревьев в близнечном обряде называется «близнечным» (или «двуплодным»), а половинки его плода соотносятся

с обоими мифологическими близнецами (ср. спорыш, двойной колос у восточных славян и его антропоморфную ипостась — мифологический персонаж, носитель изобилия Спорыш). Разумеется, к этому же кругу принадлежат и другие воплощения двойственности с той же идеей — двойной брахман в Древней Индии, сибирские двойные тууру, соединяемые поперечиной, несущей на себе зооморфную и антропоморфную фигурки, парные тотемные столбы типа тлингитских у американских индейцев (причем и здесь на одном столбе помещалась фигурка животного, на другом изображение предка), ацтекское «место двойственности» (Omeyocan), т. е. место, где обитают боги и рождаются люди, и т. п. вплоть до двойных родовых деревьев (ср. изображения парных родовых деревьев на нижней части женских свадебных халатов у нанайцев; с этими деревьями связывались представления о плодовитости женщины и о продолжении рода и жизни; нанайцы полагали, что такие деревья росли на небе, и у каждого рода было свое дерево, в ветвях которого плодились души людей данного рода). Иногда идея парных родовых деревьев трансформируется в образ двух деревьев, одно из которых принадлежит мужскому духу, а другое — женскому (ср. южных эвенков). Наконец, достаточно распространены случаи, когда то же противопоставление мужского и женского реализуется различием правой и левой половины дерева, с которыми дополнительно связываются «мужские» и «женские» числа (напр., у маньчжурских эвенков четные числа считались женскими, а нечетные — мужскими; можно напомнить, что африканские догоны верят в рождение близнецов под влиянием растений, в том числе — деревьев ч е т н о г о классификационного ряда) или темная и светлая окраска, соотносимые через символы Месяца и Солнца (или мужской и женской птицы) с той же идеей мужского и женского начала (ср., напр., двуцветные изображения Д. ж. на шаманских бубнах в некоторых сибирских традициях). Следует помнить и о таких вариантах двойных Д. ж., как известные мифологические мотивы двух тянущихся друг к другу деревьев на могилах влюбленных [образ посмертно продолжающейся жизни; вместе с тем образ дерева и могилы реализует другую пару противопоставлений — жизнь : смерть, чему в других традициях может соответствовать пара — земное (цветущее) дерево : сухое дерево] или сотворения первой человеческой пары из двух деревьев (ср. в древнесеверной мифологии оживление богами двух деревьев, откуда произошли Аск, собств. — ‘ясень’ и Эмбля, собств. — ‘лоза’, см. Эдда. Прорицание вёльвы 17 и др.); последний мотив, конечно, не отделим от более широкой сферы антропоморфизации растительных (прежде всего — древесных) образов, ср., напр., изображение родового дерева как дерева-человека у авамских тавгийцев.

Подчеркнутость идеи жизни и плодородия более или менее очевидна и в других вариантах мирового дерева. Помимо уже упоминавшегося родового

дерева ср. близко связанный с ним и возникший уже в недрах архаичной мифопоэтической традиции образ родословного дерева, моделирующий не просто состав рода или его социальную иерархию, но связи членов рода между собой по принципу рождения (генетические цепи). Даже шаманские деревья, с помощью которых осуществляется прежде всего связь шамана с разными космическими зонами, нередко обладают и другой функцией — быть местом рождения душ шаманов (: появление листьев). Обращенный образ падения листьев, увядания зелени как символа смерти человека широко известен как в народной словесности, так и в художественной литературе (ср. хотя бы «Падение листьев» Мильвуа или конец «Эндимиона» Гельдерлина: «Люди падают с древа жизни, как гнилые плоды ... Они возвращаются вновь, преображенные, к твоим корням, о древо жизни, и я скоро оденусь зеленью ... ибо все мы выросли из одного золотого семени...»). Самая идея рождения жизни как некоего начала, присутствующая в образе Д. ж., содержится имплицитно в ряде вариантов мотива перворожденного дерева. В космогонии догонов творение мира связано с яйцом, в котором уже находились 4 элемента мира, но первым из сотворенных объектов было дерево *sẹṇẹ*, которое как бы стало прецедентом и задало схему дальнейших рождений через развертывание разных сочетаний элементов мира. В орфической традиции ведущей темой было происхождение мира из протогона, находившегося в яйце. В связи с яйцом и рождением Офионея неслучайно возникает следующая тема — крылатого дуба или дерева (*ἡ ὑπόπτερος δρῦς, τὸ δένδρον*), равнозначных мировому дереву. Обратный вариант развития засвидетельствован в древнеегипетском тексте об Исиде и семи скорпионах, где упоминается о яйце гуся, вышедшего из сикоморы (речь идет о Великом Гоготуне, снесшем мировое яйцо), обычного древнеегипетского варианта мирового дерева. Мифологический сюжет спасения с помощью дерева как обретения жизни еще более расширяет сферу, в которой выступает Д. ж. Ср. исключительно широко распространенный сказочный мотив 301 (по Аарне—Томпсону): герой, победив змея, спасается из царства смерти (подземное), взобравшись на вершину чудесного дерева, откуда его уносит птица (орел); характерно, что обычно герой освобождает царевну, будущую свою жену, и приносит с собой на землю живую воду.

В сфере ритуала дерево также выступает чаще всего в связи с положительным полюсом комплекса рождение — плодородие — смерть. Неслучайно приурочение к дереву ритуалов плодородия, свадьбы (при которой два дерева нередко выступают как «растительные» заместители жениха и невесты, ср. с этим обычай высаживать дерево с появлением на свет ребенка; особый вариант — так называемая «свадьба» противоположностей, приурочиваемая к спаренному образу дерева добра и зла) и похорон [проводы умершего под священным деревом (которое могло специально вкапываться в землю, как, напр., священ-

ные лиственницы при погребальном обряде у древних тюрков Горного Алтая), или сажание дерева на могиле], не говоря о более специальных обрядах, имеющих целью сделать выбор между жизнью и смертью (ср. «судное» дерево, под которым производится суд или судебный поединок). При этом сам выбор между жизнью и смертью иногда соотносится с борьбой космического и хаотического начал и с поединком двух птиц в ветвях Д. ж. (ср. ритуал туземцев южного Борнео); иногда строятся весьма драматические образы поединка двух этих начал [ср. раннехристианский аполог, восходящий к индийскому источнику (авадана), о человеке, который, спасаясь от единорога (= смерть), падает в пропасть, но в последний момент хватается за ветви дерева (= жизнь), корни которого грызут белая мышь (= день) и черная мышь (= ночь), а под деревом, в пропасти, лежит змей (= ад)]. Богатая мифопоэтическая история образа Д. ж. и соотнесенного с ним дерева смерти (ср. также хорошее дерево — плохое дерево и т. д.) делает их важным элементом различных классификационных систем и оценочных критериев (ср. у Августина: «Плохим деревом Вы называете злую волю, а хорошим деревом — добрую волю»), своего рода матрицей для гаданий и предсказаний [ср. судьбу Трои, предсказанную по дереву у алтаря, см. у Овидия «Метаморфозы» XII, 13—23; с Д. ж. в этом отношении соперничает более развернутый и детализированный образ Книги жизни, ср. древнеегипетскую, этрусскую (ср. «пишущих демонов»), иранскую, новозаветную (неоднократно в «Апокалипсисе») и другие традиции], а также ядром емких, богатых возможностями логических и художественных конструкций (сочетание того и другого начала см. в известной формуле из гетевского «Фауста»: «всякая теория сера, но зелено златое древо жизни»).

Литература

В. В. Иванов, *В. Н. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Б. А. Латынин. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы // Известия ГАИМК. Вып. 69. Л., 1933.

Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980.

F. D. K. Bosch. The Golden Germ. The Hague, 1960.

R. Cook. The Tree of Life. Image of the Cosmos. N. Y., 1974.

L. Czer. Der mythysche Lebensbaum und die Ficus Ruminalis // Acta Antiqua. 10. 1962.

G. Dumézil. Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne. P., 1924.

M. Eliade. Le mythe de l'Eternel Retour. P., 1949.

Idem. Le Yoga, Immortalité et Liberté. P., 1954.

J. Fergusson. Tree and Serpent. L., 1880.

P. Friedrich. Proto-Indo-European Trees. Chicago, 1970.

F. Hančar. Das urartäische Lebensbaummotiv // Iranica Antiqua. 1966. V. 6.

U. Harva. Der Baum des Lebens // Annales Acad. Scient. Fennicae. Ser. B. Vol. 16. Helsinki, 1922—1927.

E. O. James. The Tree of Life: An Archaeological Study. Leiden, 1966.

G. Lechler. The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures // Ars Islamica. VI. 1937.

R. Much. Holz und Mensch // Wörter und Sachen. Bd. 1. 1909.

R. J. Page. The Old English Rune *eoh ih* 'Yewtree' // Medium Aevum. 37. № 2. 1968.

N. Perrot. Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et de l'Elam. P., 1937.

L. von. Schröder. Lebensbaum und Lebenstraum // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. Breslau,1916.

M. Shakti. Gupta. Plant Myths and Traditions in India. Leiden, 1971.

O. Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954.

G. Widengren. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion // Uppsala Univ. Årsskrift. 1951. 4.

G. Wilke. Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. 14. 1922.

C. L. Wrenn. Magic in Anglo-Saxon Cemetery // English and Medieval Studies, presented to J. R. R. Tolkien. L., 1962.

Idem. Some Earliest Anglo-Saxon Cult Symbols // Franciplegus. Medieval and Linguistic Studies in Honour of F. P. Magoun. N. Y., 1955.

L. Yarden. The Tree of Light, a Study of the Menorah. L., 1971.

ДЕРЕВО МИРОВОЕ — образ универсальной концепции мира, характерный для мифопоэтического сознания. В течение весьма длительного времени этот образ определял модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света. Образ Д. м. (arbor mundi, «космическое» дерево) засвидетельствован и в чистом виде и в форме локальных вариантов (нередко с подчеркиванием той или иной частной функции) — «дерево жизни», «дерево плодородия», «дерево центра», «дерево восхождения», «небесное дерево», «дерево предела», «шаманское дерево», «мистическое дерево», «дерево познания» и т. п. [ср. более редкие варианты: «дерево смерти», «дерево зла», «дерево подземного царства (нижнего мира)», «дерево нисхождения»]. Уже в Средние века схема Д. м. широко использовалась как средство иллюстрации целого, состоящего из многих элементов, иерархизированных в нескольких планах [ср. «генеалогическое (родословное) дерево», «алхимическое дерево», «дерево любви» (изображение его дано в одной провансальской поэме Матфрэ Эрменгау, XIII в.), «дерево души», «дерево жизненного пути» и т. п.]. Позднейшие варианты таких схем дерева широко применяются в современной науке (лингвистика, математика, химия, экономика, социология и т. д.), т. е. там, где рассматриваются процессы «ветвления» из некоего единого «центра». Многие схемы управления, подчинения, зависимостей и т. п., используемые сейчас, восходят к схеме мирового дерева (ср. изображение структуры вла-

сти, социальных отношений, состава частей, образующих государство; системы управления и т. п.). С помощью образа Д. м. (во всем многообразии его культурно-исторических вариантов, включая и такие его трансформации или изофункциональные ему образы, как «мировая ось» (axis mundi), «мировой столп», «мировая гора», «мировой человек» («первочеловек»), храм, триумфальная арка, колонна, обелиск, трон, лестница, цепь, вервь и т. п.), стало возможным свести воедино общие бинарные смысловые противопоставления, которые служат для описания основных параметров мира (см. ниже), установить между членами этих пар отношения эквивалентности и создать тем самым первый достоверно реконструируемый универсальный знаковый комплекс. В культурном развитии человечества концепция Д. м. оставила по себе следы в многочисленных космологических, религиозных и мифологических представлениях, отраженных в словесных текстах разного рода, в изобразительном искусстве, архитектуре, планировке поселений, в ритуале, играх, хореографии, в социальных и экономических структурах, в словесных поэтических образах и языке, возможно, в ряде особенностей человеческой психики (ср., в частности, особый «тест Коха» в психологии). Есть серьезные основания считать образ Д. м. универсальным комплексом. Универсальность этого образа проявляется, во-первых, в том, что ему соответствуют самые разные знаковые системы (мифологии, религии, ритуала, изобразительного искусства, поэзии и т. п.), передающие этот образ своими собственными средствами (более того, все эти знаковые системы, являющиеся сейчас разными и вполне независимыми, для мифопоэтического сознания были единой системой, описывающей основную и наиболее полную ситуацию — именно ту, которая соотносима с образом Д. м.); во-вторых — в том, что этот образ в принципе должен быть действительным для каждого члена коллектива; в-третьих — в том, что он возникает практически повсеместно и, видимо, в самые разные эпохи, хотя непременное появление его связано с определенной, достаточно ранней стадией развития общества (господство мифопоэтической традиции); наконец, в-четвертых — в том, что концепция Д. м. отражает наиболее универсальную ситуацию, с которой сталкиваются разные коллективы на определенной стадии своего развития, — выбор между жизнью и смертью, обеспечение необходимых гарантий стабильности и т. п.

Образ Д. м. представлен или же реконструируется на основании самых различных источников: мифологические и космологические представления, запечатленные в словесных текстах разных жанров, памятники изобразительного искусства (живопись, орнамент, скульптура, глиптика, вышивка и т. п.), архитектурные сооружения (прежде всего культовые), утварь в широком смысле слова, ритуальные действия и т. д. Прямо или косвенно образ Д. м. восстанавливается для разных традиций всех материков в диапазоне от эпохи

бронзы (в Европе и на Ближнем Востоке) до настоящего времени [ср. туземные сибирские, американские (индейские), африканские, австралийские традиции]. Этот образ — ведущая (а иногда — практически единственная) тема мифологизированного искусства вплоть до начала буддийского и христианского этапов в его развитии. Впрочем, и эти последние также обнаруживают отчетливую преемственную связь с искусством эпохи Д. м. Искусство древнего Египта, Передней Азии, Ирана, Индии, Китая, Юго-Восточной Азии, старых культур Нового Света и т. п. может рассматриваться как результат сложного взаимодействия искусства эпохи Д. м. с более поздними мировоззренческими и художественными концепциями. Естественно, что мифологические системы, складывавшиеся в указанном пространственно-временно́м континууме, реализовались — с той или иной степенью полноты — в рамках схемы Д. м. Но образ Д. м. по отношению к конкретным мифологическим системам был не только внешней рамкой: он определял все основные параметры каждой мифологической системы, и, следовательно, он так или иначе программировал внутреннюю структуру такой системы. Наконец, образ Д. м. весьма часто выступает в мифологии как ее объект, ее составная часть, которая может репрезентироваться то как указание на место и момент, характеризующиеся наибольшей сакральностью, то как синтетическое обозначение всего пантеона или всех мифологических существ, или даже всего мифопоэтического космоса.

Особая организующая роль образа Д. м. наглядно выступает при сравнении с тем, что предшествовало эпохе Д. м., в том виде как эту стадию представляли себе люди последующей эпохи. Речь идет о довольно стандартных описаниях Хаоса как состояния, когда не было ни неба, ни земли, ни дня, ни ночи, ни суши, ни моря, ни небесных светил, растений, животных, людей (ср.: Ригведа X, 129; гелиопольская версия др.-егип. мифа творения; Старшая Эдда; Пополь-Вух, Книга Бытия и т. п.). Характерно, что даже тексты этого рода описывают становление мира как результат последовательного введения основных бинарных семантических оппозиций (небо — земля и т. п.) и градуальных серий типа растения → животные → люди и т. п. Следовательно, беззнаковому и беспризнаковому хаосу противостоит знаково организованный Космос. Характерно, что самые ранние знаковые системы, созданные человеком и восстанавливаемые по древнейшим источникам, восходящим к Верхнему Палеолиту (ср. наскальную живопись и т. д.), не обнаруживают сколько-нибудь отчетливых следов противопоставлений с локально-временны́м значением. По этой причине связи между изображениями в наскальной живописи слабы, очевидные признаки организации в соответствии с основными противопоставлениями отсутствуют, как и сам образ Д. м.

Д. м., как и его эквиваленты, помещается в сакральном центре мира и занимает вертикальное положение. Оно является доминантой, опреде-

ляющей формальную и содержательную организацию вселенского пространства. Идеальный образ этой вертикальной структуры — ось мира (axis mundi), ср. также другие мифологизированные образы этой структуры. Д. м. по вертикали членится на три части, что позволяет различать корни, ствол и ветви; приурочить к каждой из этих частей особый класс живых существ; приписать различную семантику этим частям; использовать некоторые формальные приемы для различения между этими тремя частями дерева. Существуют и инвертированные образы Д. м. Ср. обычные описания такого Д. м.: «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» («Атхарваведа»), или «Наверху корень, внизу ветви, это вечная смоковница» («Катха-Упанишада»), или в русском заговоре: «На море на Океяне, на острове на Кургане стоит белая береза, вниз ветвями, вверх кореньями». Такие «перевернутые» деревья изображаются в соответствующих традициях на ритуальных предметах. В частности, они сами используются в ритуале [напр., у эвенков по сторонам от шаманского чума, символизирующего средний мир, землю, ставились два ряда деревьев ветвями вверх (дерево нижнего мира), ветвями вниз (дерево верхнего мира)]. Не исключено, что образ «перевернутого» дерева возникал именно в связи с геометрией нижнего мира, в котором все отношения «перевернуты» по сравнению с верхним и средним миром (живое становится мертвым, видимое — невидимым и т. п.). Характерно, что во время так называемых «шаманских путешествий» шаман, возвращающийся с неба на землю, видит сначала ветви, а потом ствол и корни, т. е. то же «перевернутое» дерево. В таком случае «перевернутость» объясняется или особенностями метрики пространственно-временнóго континуума Вселенной, или изменениями в позиции наблюдателя. Образ «перевернутого» дерева нередко возникает и в более поздние эпохи в индивидуальном мистическом сознании, в живописи и поэзии. Троичность Д. м. по вертикали подчеркивается отнесением к каждой части особого класса существ. Чаще всего речь идет о животных (изредка — о классах божеств или других мифологизированных персонажей, ср., напр., изображение прусских богов на дубе в Ромове), которые выступают как своего рода индексы-классификаторы, играющие весьма большую роль в архаичных системах классификации. С верхней частью Д. м. (ветви) связываются птицы (часто две — симметрично или одна — на вершине, нередко — орел); со средней частью (ствол) — копытные (олени, лоси, коровы, лошади, антилопы и т. п.), изредка — пчелы, в более поздних традициях — и человек; с нижней частью (корни) — змеи, лягушки, мыши, бобры, выдры, рыбы, иногда медведь или фантастические чудовища хтонического типа. Ср. описание дерева Хулуппу в шумерской версии эпоса о Гильгамеше: в корнях — змея, в ветвях — птица Анзуд, посередине — дева Лилит. Сюжет так называемого «основного» мифа также обыгрывает вертикальную структуру Д. м.: Бог Гро-

зы, находящийся на вершине дерева или горы, поражает змея у корней дерева и освобождает похищенный змеем скот, богатство (средняя часть дерева). Древнеегипетский Бог Солнца Ра (в образе кота) поражает змею под сикоморой (ср. известное изображение). Герой сказок типа АТ 301 спасается от дракона, влезши на мировое дерево, и орел выносит героя из нижнего мира на землю. Среди объектов, связанных с верхней третью Д. м., следует назвать солнце и месяц (ср. двух птиц на Д. м.). Связь солнца с птицей настолько очевидна для многих традиций, что она дала повод видеть в птице образ солнца (ср. изображение крылатого солнца), а в двух птицах — образы солнца и луны. Их значение не исчерпывается исключительно космологической сферой. Если учесть известную преемственность между так называемыми «мужскими» и «женскими» знаками верхнепалеолитической живописи и лунарными и солярными символами эпохи Д. м., то не покажется странным, что известный мифологический сюжет о брачных отношениях Месяца (обычно мужчины) и Солнца (обычно женщины) сопоставим по своему значению с верхнепалеолитическими композициями с участием мужского и женского знаков. История Месяца и Солнца (включая тему «третьего» — денницы) многими чертами напоминает частые в архаичных традициях притчи, отражающие правила брачных отношений (прежде всего — запретов) с учетом матримониальных классов и далее — схемы порождения элементов Вселенной. Ряд фактов позволяет думать, что образ Д. м. (и особенно спаренный его вариант) как-то моделирует общую схему брачных отношений и — шире — преемственную связь поколений, генеалогию рода в целом (ср. «мифологические» родословные деревья). Ср., напр., традиционное изображение родовых деревьев на женских халатах у нанайцев; с этими деревьями связывались представления о плодовитости женщин и о продолжении рода. Нанайцы полагали, что такие деревья росли на небе во владениях женского духа. У каждого рода было свое особое дерево, в ветвях которого плодились души людей, которые в виде птичек спускались на землю, чтобы войти в чрево женщины своего рода. Если принять во внимание, что верхняя часть нанайского свадебного халата воспроизводит чешую дракона, а сзади на халате изображаются два дракона — самец и самка, — то станет во всей полноте очевидным тот аспект мирового дерева, который связан с рождением и плодородием. Все три яруса — вершина, ствол и корни — и связанные с ними три класса животных по-своему отражают эту идею. Смысловое богатство образа Д. м. этим не исчерпывается. Оно определяется, во-первых, совокупностью основных противопоставлений, связанных с Д. м., и, во-вторых, совокупностью основных сфер (категорий модели мира), существенных для мифопоэтического сознания. По вертикали обнаруживаются противопоставления верх — низ, небо — земля, земля — нижний мир, огонь (сухое) — влага

(мокрое), суша — вода, светлое — темное, жизнь — смерть, свое — чужое, солнце — месяц, мужское — женское, четное — нечетное, сакральное — профаническое. Набор подобных противопоставлений с достаточной полнотой и точностью идентифицирует мифологических персонажей и мир, в котором они действуют. С помощью Д. м. различают: основные объекты Вселенной — три ее зоны: верхняя — небесное царство, средняя — земля, нижняя — подземное царство (пространственная сфера); прошлое — настоящее — будущее (или: день — ночь, благоприятное — неблагоприятное время года), в частности, в генеалогическом преломлении: предки — нынешнее поколение — потомки, ср. «тотемные столбы» американских индейцев (временна́я сфера); причину и следствие: благоприятное, нейтральное, неблагоприятное (этиологическая сфера); три части тела: голова, туловище, ноги (анатомический план); три вида элементов стихий: огонь, земля, вода («элементный» план) и т. п. Таким образом, каждая треть Д. м. определяется особым пучком признаков.

Горизонтальная структура образуется Д. м. и объектами, размещенными по сторонам от него. Отчетливее всего она обнаруживается в связи со средней частью дерева — со стволом. Обычно по обе стороны от него находятся в основном симметричные изображения копытных и/или человеческих фигур (боги, мифологические персонажи, святые, жрецы, люди), ср. типичные ацтекские изображения Д. м., где справа от него Солнечный Бог, а слева Бог Смерти, или сцены жертвоприношения в Древнем Двуречье и т. п. Такого рода композиции довольно прозрачно выступают и в более позднее время в произведениях христианского и буддийского искусства. Если вертикальная структура Д. м. связана со сферой мифологического и космологического (прежде всего), то горизонтальная структура соотнесена с ритуалом и ее участниками. Объект ритуала или его образ (напр., в виде жертвенного животного — коровы, оленя, лося и т. п., а ранее и человека, совмещенного с деревом) всегда находятся в центре, участники ритуала — справа и слева. Вся последовательность элементов по горизонтали должна пониматься как сцена ритуала, основная цель которого — обеспечение благополучия, плодородия, потомства, богатства. Сам же ритуал может трактоваться как прагматическая реализация мифа, проекция «мифологического» в сферу «ритуального». Поскольку горизонтальная структура Д. м. моделирует ритуал, она передает не только объект, но и субъекта, воспринимающего этот объект, который в принципе может быть эквивалентен ему [ср. многочисленные образы божества на дереве, кресте, столпе и т. п. (О́дин в северной мифологии, кровавая жертва на дереве у кельтов, Христос и др.) или описания человека как дерева], т. е. и макрокосм и микрокосм. Таким образом, одни и те же элементы значения могут быть продублированы как средствами вертикальной, так и горизонталь-

ной структуры. Тем не менее, основное назначение последней в том, чтобы различать центр и периферию, правое и левое, объект и субъект. Она же воплощает сюжет типа: некто (люди) делает нечто (приносит жертву) в отношении чего-то (животные, человек) в пользу кого-то (божество, Д. м. и т. п.). Сам ритуал нередко становится ключевым мотивом мифа (ср., напр., жертвоприношения, совершаемые самими богами). Значительное количество фактов позволяет реконструировать две горизонтальные оси в схеме Д. м., т. е. горизонтальную плоскость (квадрат или круг, ср. *мандала*), определяемую двумя координатами — слева направо или спереди кзади. В случае квадрата каждая из четырех сторон (или углов) указывает направления (страны света). По сторонам или углам могут находиться соотносимые с главным мировым деревом в центре частные мировые деревья или мифологические персонажи, персонификации стран света, в частности ветры [ср. Эдду или «четверки» богов, напр., у ацтеков: бог востока (красный), бог севера (черный), бог запада, «пернатый змей» (белый), бог полуденного солнца, войны (синий), или, наконец, «четырех Перкунасов» и четырехликих божеств, ср. Збручский идол]. Представления об этой схеме могут дать ацеткские изображения Д. м., вписанные в квадрат, шаманские бубны у лапландцев и других северных народов, мифологическая структура города или страны (напр., в Древнем Китае) и т. п. Эта же схема постоянно повторяется в ритуальных формулах; ср.: «Я вышел, на четыре стороны я принес жертву» («Сказание о Гильгамеше») или «На море на Океяне, на острове Буяне стоит дуб... под тем рунцом змея скоропея... И мы вам помолимся, на все на четыре стороны поклонимся»; «...стоит кипарис-древо...; заезжай и залучай со всех четырех сторон, со стока и запада, и с лета и сивера: идите со всех четырех сторон... как идет солнце и месяц, и частые мелкие звезды»; «У этого Океана-моря стоит дерево карколист; на этом дереве карколисте висят: Козьма и Демьян, Лука и Павел» (русские заговоры). Та же четырехчастная схема, как известно, лежит в основе культовых сооружений, сохраняющих семантику своих элементов (ср. пирамиду, зиккурат, пагоду, ступу, церковь, шаманский чум, менгиры, дольмены, кромлехи и т. п.), в частности ориентацию по странам света. Ср. план мексиканской пирамиды Теночтитлан: квадрат, разделенный на четыре части диагоналями, в центре — кактус с орлом, пожирающим змею; структуру алтаря, через который проходит ось мира, отмечающая сакральный центр (ср. алтарь над Д. м.) и даже структуру целого поселения (*Roma quadrata* 'квадратный Рим'). Нередка и «круглая» модель, иногда совмещающаяся с «квадратной» (ср. в одном древнекитайском тексте: «Дао Неба — кругл, а Дао Земли — квадратен»). Во многих случаях каждый отмеченный элемент горизонтальной структуры выделяется особым Д. м., отсюда широкое распространение восьмеричных объектов (ср., напр., восемь попарно соединенных деревьев и

восемь существ, связанных со странами света у бозосорко в Судане; изображение мира в виде восьминогого лося у орочей на Дальнем Востоке; восемь ветвей дерева перед жилищем божества и восьмиугольная земля в якутских мифологических текстах; восемь божеств Птахов в древнеегипетской мемфисской версии мифа о творении и т. п.). Следует подчеркнуть, что горизонтальная структура схемы Д. м. моделирует не только числовые отношения и страны света, но и времена года (весна, лето, осень, зима), части суток (утро, день, вечер, ночь), четыре века человечества, цвета, элементы мира (стихии, вещества), животное и растительное царство, социальные отношения (классы, в том числе и брачные, касты, социальные функции), этническую структуру «чужого» мира и т. п. Следовательно, и горизонтальная плоскость выступает как инструмент для универсальных классификаций архаичного типа (ср. «универсальный детерминизм» мифопоэтического сознания в исследованиях К. Леви-Строса). В этой связи уместно подчеркнуть, что горизонтальная структура позволяет различать освоенное (связанное с культурой) — неосвоенное (связанное с природой). Само Д. м. в известном смысле и в определенных контекстах становится моделью культуры в целом, своего рода «деревом цивилизации» среди природного Хаоса. В частности, именно схема Д. м. содержит в себе набор «мифопоэтических» числовых констант: три (членения по вертикали, триады богов, три героя сказки, три высшие ценности, три социальные группы, три попытки, три этапа любого процесса и т. п.) как образ некоего абсолютного совершенства, любого динамического процесса, предполагающего возникновение, развитие и завершение; четыре (членения по горизонтали, тетрады богов, четыре стороны света, основных направления, времени года, космических века, элемента мира и т. п.) как образ идеи статической целостности; семь как сумма двух предыдущих констант и образ синтеза статического и динамического аспектов Вселенной (ср. семичленную структуру Вселенной у индейцев зуньи; семь ветвей мирового дерева, шаманских деревьев, семичленные пантеоны и т. д.); двенадцать как число, описывающее Д. м. («Стоит дуб, на дубу 12 сучьев...» или «Стоит столб до небес, на нем 12 гнезд...» в русских загадках) как образ полноты.

В архаичных традициях существуют многообразные тексты, прямо или косвенно связанные с Д. м. и позволяющие уточнить его ритуальное и мифологическое значение. Прежде всего такие тексты описывают основную сакральную ценность — само Д. м., его внешний вид, его части, атрибуты, связи и т. п. В этих текстах Д. м. изображается статично и, как правило, в изолированности от нужд человеческого коллектива. Однако есть тексты и иного рода: в них Д. м. описывается в его функциональном аспекте и в связи с прагматическими целями. Как правило, тексты такого рода приурочены к ситуации основного годового праздника. Именно в этих условиях с особой по-

следовательностью проявляется свойственный мифопоэтическому мировоззрению глобальный детерминизм, исходящий из тождества макро- и микрокосма, природы и человека. Для сознания этой эпохи существенно, реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, выводимо из него, причастно к нему. Только в сакрализованном мире известны правила его устройства в пространстве и времени. Вне его — царство случайности, хаос. Д. м. как раз и отделяет мир космического от мира хаотического, вводя в первый из них меру, организацию и делая его доступным для выражения в знаковых системах текстов. Для мифопоэтического взгляда пространство и время негомогенны. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. центр мира, где стоит Д. м. и «в начале», время творения. Это «начальное» творение должно воспроизводиться в ритуале, и уже само его воспроизведение гарантирует безопасность и процветание коллектива, так как во время ритуала как бы восстанавливается первоначальная жизненная сила (*мана*). «Центр мира» указывается Д. м. и совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов — космос, земля, страна, город (поселение), храм, алтарь и т. п. Во временно́м плане ситуация «в начале» повторяется во время праздника, когда солнце на стыке Старого и Нового года опишет свой годовой путь вокруг Д. м. Праздник как раз и воспроизводит своей структурой порубежную ситуацию, когда пришедшим в упадок силам Космоса противостоят набравшие мощь силы Хаоса. Происходит роковой поединок, как «в начале», заканчивающийся победой космических сил и воссозданием нового (по образцу старого) мира. Праздничный ритуал имитирует эти стадии творения. Он начинается с «перевертывания» всей системы противопоставлений (царь становится рабом, раб — царем, богатый — бедным, бедный — богатым, верх — низом и т. п.) и заканчивается восстановлением ее в прежней аранжировке. Различные тексты сохраняют следы этих двух процессов (ср. жанры небывальщины, парадокса, антитетически построенные загадки, оксюмороны и т. п.). Есть основания реконструировать один из архетипов текста, связанного с ритуалом вокруг Д. м.: диалог на космогонические темы (от Хаоса до человека) с выделением последовательных этапов творения, вопросо-ответная форма, числовой принцип организации текста («первый», «второй»...), отождествление элементов мира (или Д. м.) с частями тела, приурочение к рассказу о создании первочеловека. Ср. в Эдде: «Дай первый ответ ... как создали землю, как небо возникло, открой мне? — Имира плоть стала землей, стали кости горами, небом стал череп, а кровь его морем. — Второй дай ответ ... луна как возникла.., как создано солнце?..» и т. д. или перечисление (как ответ на вопрос) серии деяний: во-первых, установление Неба, во-вторых, установ-

ление Земли, в-третьих, приведение в движение Солнца… и т. д. (пехлевийский «Риваят», ср. «Бундахишн» и т. д.). Тексты этого типа с неизбежностью приводят нас к так называемым *брахмодья* ведийской традиции — загадкам об основных элементах Космоса и ответам на них с установкой на исчерпывающее перечисление этих элементов. Такие словесные поединки с участием жрецов-поэтов приурочивались в Древней Индии к воздвижению *брахмана*, одного из предполагаемых вариантов Д. м. (ср. воздвижение шаманского дерева в соответствующих традициях), и к переходу от Старого года к Новому. Ритуал совершался около брахмана, ашваттхи, фиговой пальмы или других образов Д. м. Многочисленные примеры подтверждают, что ритуальное загадывание загадок, гадания часто совершаются именно в это время (ср. рождественские гадания и рождественскую елку). Вполне вероятно, что нисходящей схеме космологических текстов типа A → B, B → C, C → D … соответствует нисходящий порядок загадок, двояко отраженный в реальных текстах. Во-первых, загадки следуют обычно в порядке сотворения мира, его «оплотнения»: Хаос → Небо и Земля → Солнце, Месяц, Звезды → Время → Растения → Животные → Человек → Дом и утварь и т. д. вплоть до загадок о загадках. Во-вторых, объект загадывания предыдущей смысловой группы часто определяется через элементы следующей группы (и наоборот), напр.: «Что такое? Ни Неба, ни Земли…? — Хаос»; «Что такое? Солнце, Месяц, Звезды…? — Небо»... и т. д. Ответы на загадки как бы «просвечивают» элементы космического плана, моделируемые и Д. м. В этой связи заслуживает особого внимания весь тот класс текстов, к которому принадлежит и загадочная «Голубиная книга», сочетавшая глубокую архаику с книжно-ученым элементом христианского происхождения. Этот текст начинается серией вопросов («Отчего начался у нас белый свет? Отчего у нас солнце красное?..»), которые сопровождаются ответами. Далее следует, по сути дела, иерархически организованное (в нисходящем порядке) описание устройства мира. Наконец, особенно существенно наличие в «Голубиной книге» мотива происхождения частей Вселенной из членов человеческого тела (ср. Пурушу и т. п.) и намек на вариант Д. м. («Вырастало тут древо сахарное …»). На основании текстов подобного рода можно, видимо, гипотетически восстановить и всю ритуальную схему, приуроченную к Д. м.: 1) исходное положение — стык Старого и Нового года, мир распался в Хаосе; задача ритуала — интегрировать Космос из составных частей жертвы, зная правила отождествления, заданные мифопоэтическими классификациями; 2) жрец произносит текст, содержащий эти отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба или другого образа Д. м., отмечающего сакральный центр мира; 3) загадки об элементах Космоса в порядке их возникновения и ответы на них; 4) обращение к Д. м. как образу вновь созданного Космоса. Собственно мифологический аспект связан с при-

сутствием всех богов, поединком между ними (или главным среди них) и их противником (чудовищем), распределением сфер и функций в организующемся мире между отдельными богами, мифологическими мотивами этиологического характера («как было создано небо?»; «почему ночью темно?»; «откуда пошли камни?» и т. п.).

Особая роль Д. м. для мифопоэтической эпохи определяется, в частности, тем, что Д. м. выступает как посредствующее звено между Вселенной (макрокосмом) и человеком (микрокосмом). Тем самым этот образ моделирует и то и другое и, следовательно, должен обладать средствами для установления правил соответствия между Вселенной и человеком. При их динамическом понимании становится возможным переход от микрокосма к макрокосму и наоборот. В первом случае человек как бы вводится в космос, проецируется на него, во втором, напротив, космос внедряется в человека, членит его соответственно своей собственной структуре. Образ Д. м. как раз и является местом пересечения обоих потоков. Он гарантирует не только целостный взгляд на мир, но и определение человеком своего места во Вселенной, преодоление им своей эмпирической сущности как конечного существа. В этом смысле Д. м. позволяет человеку выйти за пределы временности и конечности его природы. Почитание Д. м. сложным образом соотносится с *культом деревьев* (см.).

Литература

Д. К. Зеленин. Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // Известия АН СССР. Отделение общественных наук. 1933. № 6.

Он же. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.

Б. А. Латынин. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы // Известия ГАИМК. Вып. 69. Л., 1933.

В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.

Он же. Из позднейшей истории схемы мирового дерева // Сборник статей по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1973.

Он же. «Світове дерево»: універсальний образ міфопоетичної свідомості // Всесвіт. 1977. № 6.

M. Barbeau. Totem Poles. I—II. Ottawa, 1950.

F. D. K. Bosch. The Golden Germ. The Hague, 1960.

E. A. S. Butterworth. The Tree at the Navel of the Earth. B., 1970.

G. Calame-Griaule. La thème de l'arbre dans les contes africains // SELAF 16. 1969.

B. M. Chaudhuri. The Cult of Vana Durgā, a Tree Deity // Journal of Royal Asiatic Society of Bengal. 11. 1943.

R. Cook. The Tree of Life. Image of the Cosmos. N. Y., 1974.

A. K. Coomaraswamy. The Tree of Jesse and Indian Parallels or Sources // Art Bulletin. 11. 1929.

Idem. The Tree of Jesse and Oriental Parallels // Parnassus. 1935, January.

Idem. The Inverted Tree // The Quarterly Journal of the Mythic Society. 29. 1938.

L. Czer. Der mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis // Acta Antiqua. 10. 1962. № 4.

H. Danthine. Le palmier dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne. P., 1937.

C.-M. Edsman. Arbor inversa // Religion och Bibel. 3. 1944.

M. B. Emeneau. The Strangling Figs in Sanskrit Literature // University of California Publications in Classical Philology. 13. 1949.

R. M. Engberg. Tree Designs on Pottery with Suggestions concerning the Origin of Proto-Ionic Capitals // *H. G. May, R. M. Engberg*. Material Remains of the Megiddo Culture. Chicago, 1935 (The University of Chicago — Oriental institute publications. V. 26).

E. Esin. Le symbôle de l'arbre dans l'iconographie turque // XXIX Congrès International des Orientalistes. Résumés des Communications. P., 1973.

A. Evans. Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations // The Journal of Hellenic Studies. V. 21. 1901.

J. Fergusson. Tree and Serpent. 2 ed. L., 1873.

M. Haavio. Heilige Bäume // Studia Fennica. 8. 1959.

F. Hančar. Der heilige Baum der Urartäer in vorarmenischer Zeit // Handes Amsorya. 10—12. 1961.

Idem. Das urartäische Lebensbaummotiv // Iranica Antiqua. 6. 1966.

U. Harva. Der Baum des Lebens // Annales Acad. Scient. Fennicae. Ser. B. Vol. 16. Helsinki, 1922—1923.

P. Henry. L'«Arbre de Jessé» dans les églises de Bucovine. Bucureşti, 1928.

A. Jacoby. Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten // Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. 43. 1928.

E. Kagarow. Der umgekehrte Schamanenbaum // Archiv für Religionsgeschichte. 27. 1929.

F. B. J. Kuiper. The Bliss of Aša // Indo-Iranian Journal. 8. 1964.

F. Le Roux. Des chaudrons celtiques à l'arbre d'Esus Lucain et les Scholies Bernoises // Ogam. 7. 1955.

Idem. Les arbres combatants et la forêt guerrière // Ogam. 11. 1959.

R. Linton. The Tree of Culture. N. Y., 1955.

H. Lommel. Baumsymbolik beim altindischen Opfer // Paideuma. 6. 1958. № 8.

H. G. May. The Sacred Tree on Palestine Pointed Pottery // Journal of American Oriental Society. 59. 1939.

A. M. Nasta. L'«Arbre de Jessé» dans la peinture sud-est européenne // Revue des Études Sud-Est Européennes. 14. 1976.

A. Nava. L'«Albero di Jesse» nella Cattedrale d'Orvieto e la pittura bizantina // Rivista del Reale Istituto d'Archeologia e Storia dell'Arte. V. 1935—1936.

V. Pâques. L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du Nord-Ouest africain. P., 1964.

N. Perrot. Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et de l'Elam. P., 1937.

N. de Pierrefeu. Irminsul et le livre de pierre des Externstein en Westphalie // Ogam. 7. 1955. № 1.

L. von Schroeder. Lebensbaum und Lebenstraum // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. Breslau, 1916.

F. Seitz. Die Irminsul im Felsenrelief der Externsteine. Pähl., 1953.

S. Smith. Notes on «The Assyrian Tree» // Bulletin of the School of Oriental Studies. 4. 1926.

M. D. Taylor. Three Local Motifs in Moldovian Trees of Jesse // Revue des Études Sud-Est Européennes. 12. 1974.

V. N. Toporov. L'«albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica // Ricerche semiotiche. Torino, 1973.

R. Thurneysen. Der mystische Baum // Zeitschrift für celtische Philologie. 14. 1923.

O. Viennot. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. P., 1954.

A. J. Wensinck. Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921.

G. Widengren. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion // Uppsala Universitets Årsskrift, 1951. Vol. 4.

G. Wilke. Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. Bd. 14. H. 1—2. 1922.

ДЕРЕВО ПОЗНАНИЯ — один из вариантов образа *дерева мирового* (см.), моделирующий процесс различения сущностей с целью достижения состояния целостности, совершенства. В мифопоэтических концепциях этот процесс различения применяется к основным параметрам космологической организации и составу элементов, к выбору необходимого, подготавливающему переход на следующие, более высокие уровни, где указанная процедура различения, нахождения нужного будет циклически повторяться. Само это различение, связанное с обособлением, нахождение истины в мифопоэтической образности и в языке приравнивается к р о ж д е н и ю («нахождение истины» во многих языковых традициях означает не что иное, как «рождение сущего»), что помогает восстановить параллелизм *дерева жизни* (см.) и Д. п. (в частности, и через этимологическую связь 'познать' и 'породить', ср. и.-евр. *g'en-* в обоих значениях). Эта связь двух указанных комплексов, предполагающая е д и н ы й их источник, объясняет и ту нечеткость, которая существует, напр., в Книге Бытия, когда говорится о дереве жизни и Д. п. Ср.: «И произрастил Господь Бог ... дерево жизни п о с р е д и р а я, и дерево познания добра и зла» (Быт. 2, 9), «И заповедал Господь Бог человеку, говоря: от всякого дерева в саду ты будешь есть; а от дерева познания добра и зла, не ешь от него; ибо в день, в который ты вкусишь от него, смертию умрешь» (Быт. 2, 16—17); «Только плодов дерева, которое с р е д и р а я, сказал Бог, не ешьте их...» (Быт. 3, 3). Связь змея с деревом познания добра и зла (при обычной связи змея с деревом жизни) также не способствует четкому отличению этих двух вариантов мирового дерева. Соблазненные змеем, первые люди вкусили плоды дерева познания добра и зла и были изгнаны Богом из рая. Поскольку библейский образ Д. п. наиболее известен, но в самом тексте о содержании познания сказано лишь то, что Адам и Ева узнали, вкусив плодов, о собственной наготе

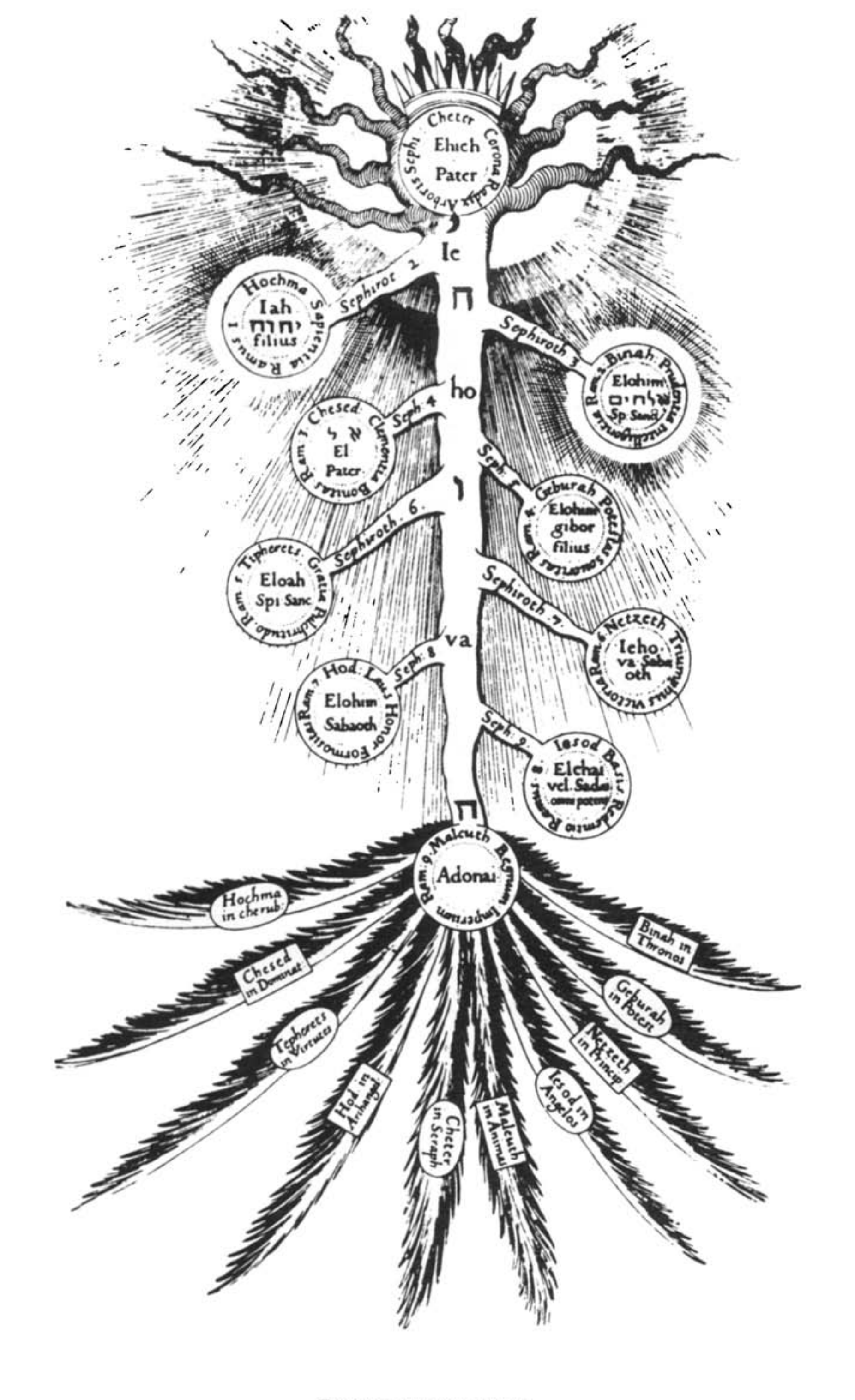


Царь Ашшурнасирпал II и крылатый бог, поклоняющиеся священному дереву.
Гипсовый рельеф из Нимруда (Ассирия). XIX в. до н. э. Лондон, Британский музей

Вклейка. Заказ 3129



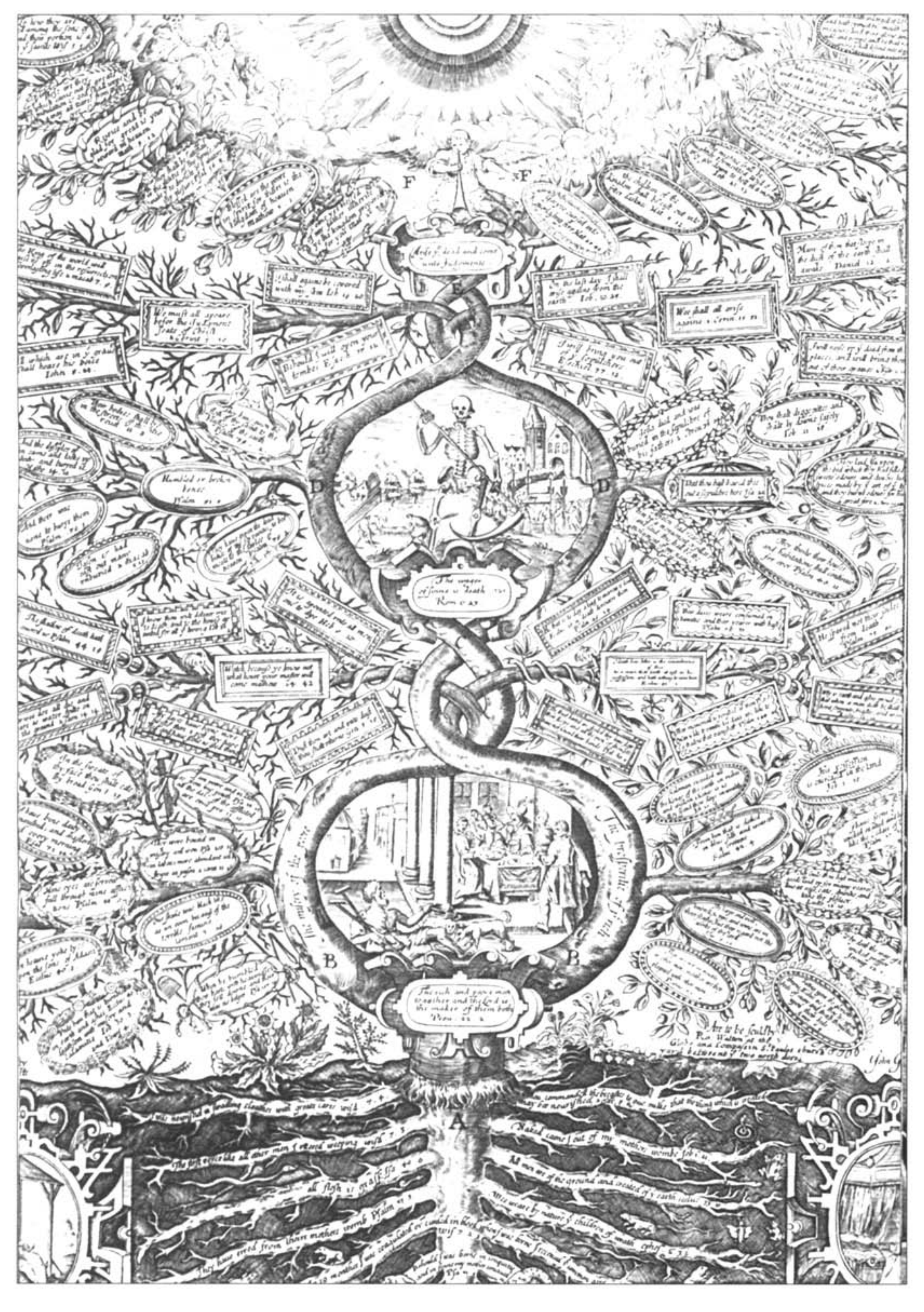
Древо жизни и познания.
В середине ствола — лотосовидное солнечное колесо — источник
и хранитель всего живого.
Бронза. Индия, 1336—1546.
Канзас-Сити, Галерея
Нельсона — музей Аткинса



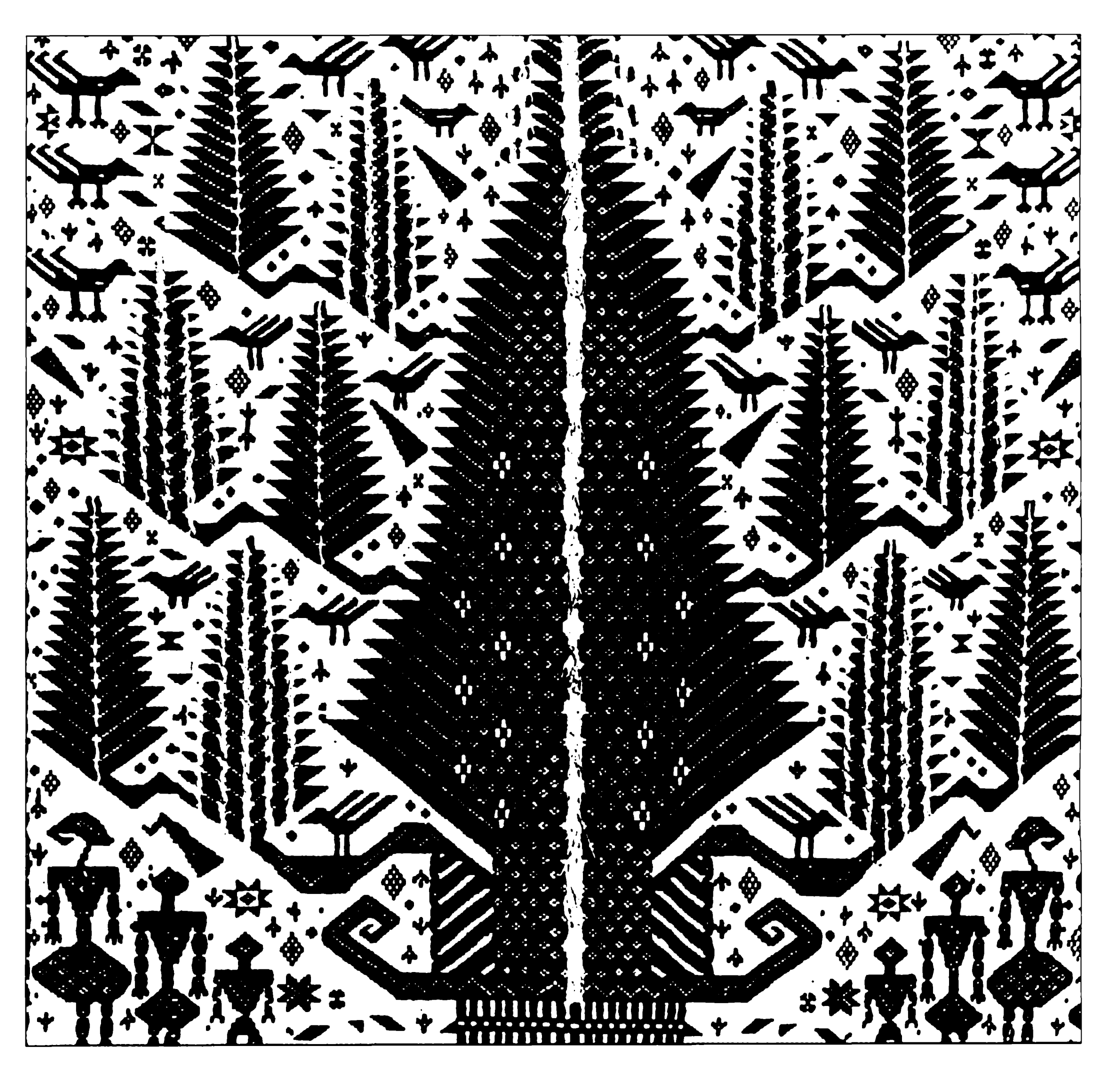
Перевернутое дерево.
Гравюра из книги Р. Флудда
«Священная философия и христианская вера». 1626



Кришна, играющий на флейте под священным деревом кадамба в центре мироздания.
Индийская миниатюра. Начало XIX в.



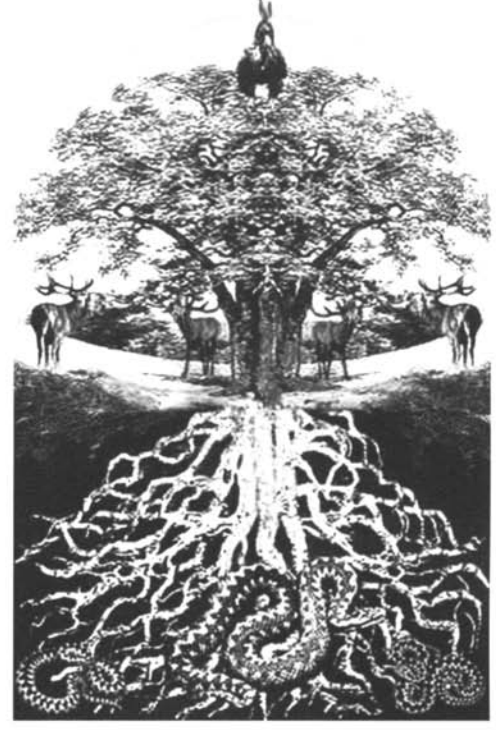
Древо человеческой жизни. Гравюра Дж. Годдарда. 1649. Лондон, Британский музей



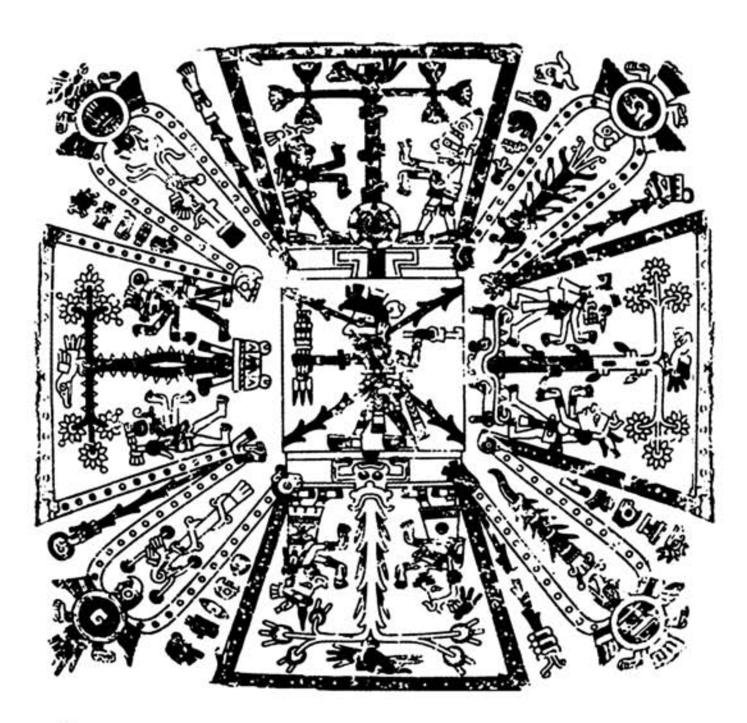
Космическое дерево, растущее на «корабле мертвых», увозящем шамана в нижний мир.
Деталь ритуальной ткани народности кроэ. Остров Суматра



В нижней части шаманского костюма — чешуйчатое дерево, изображающее нисхождение шамана в загробный мир, представленный в верхней части костюма. Сибирь. Конец XIX в. Нью-Йорк, Американский музей естественной истории



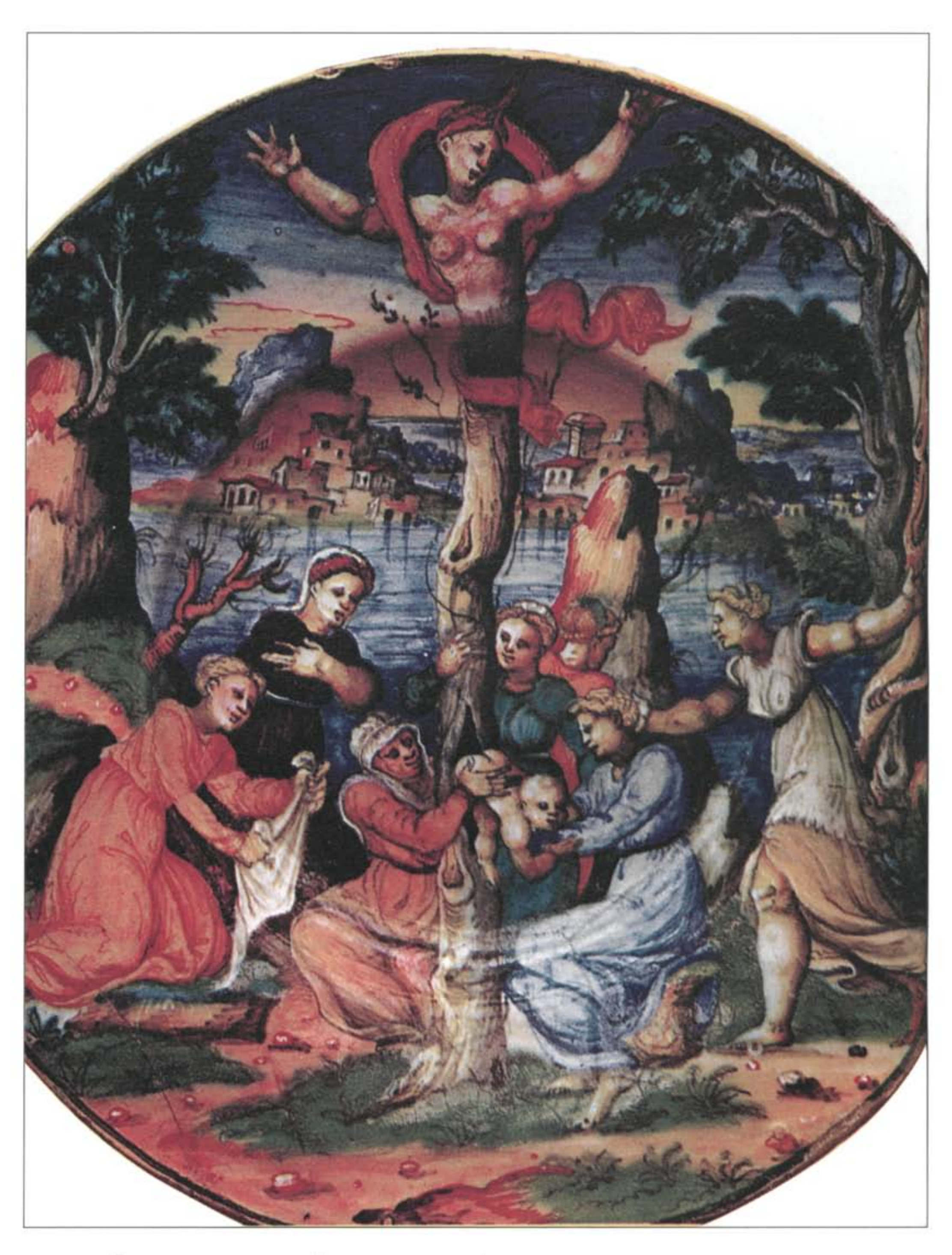
Исполинский ясень Иггдрасиль — германо-скандинавский вариант мирового дерева



Древнемексиканская схема мира в виде креста с четырьмя деревьями, указывающими основные направления. Лист из ацтекской рукописи (кодекс Майер-Фейервари)



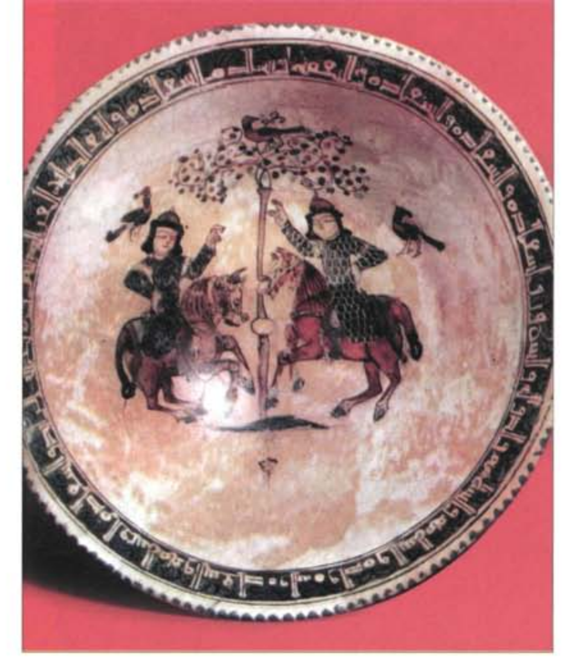
Богиня египетского древа жизни сикоморы, льющая в чашу, подставленную больным, драгоценную «влагу глубин». Стенная роспись гробницы Панехси. Фивы. XVI—XIV вв. до н. э.



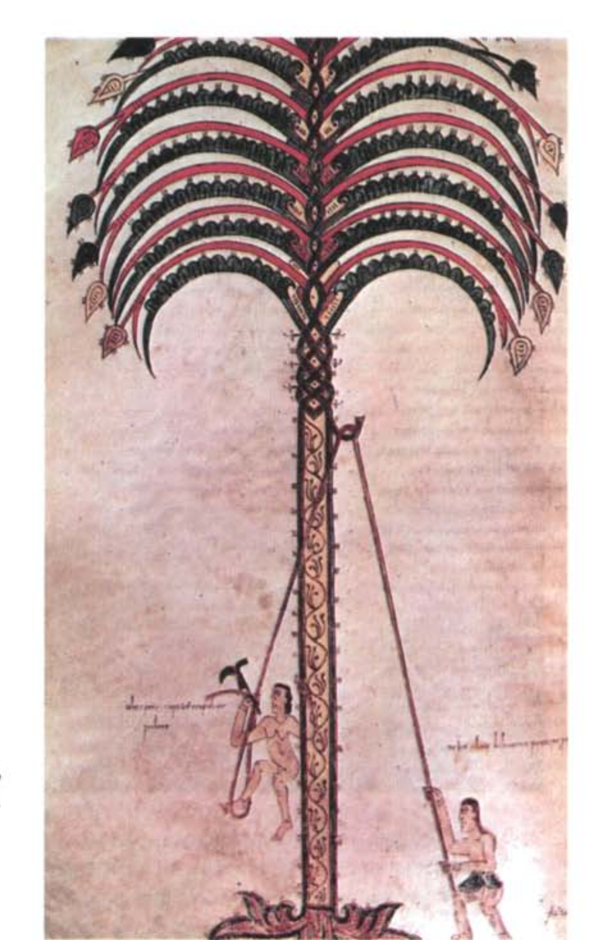
Рождение греческого бога плодородия Адониса из ствола мироносного дерева, чудесным образом раскрывшегося на десятом месяце созревания плода. Изображение на блюде. Фаянс. XVI в. Урбино, Национальная галерея Марке



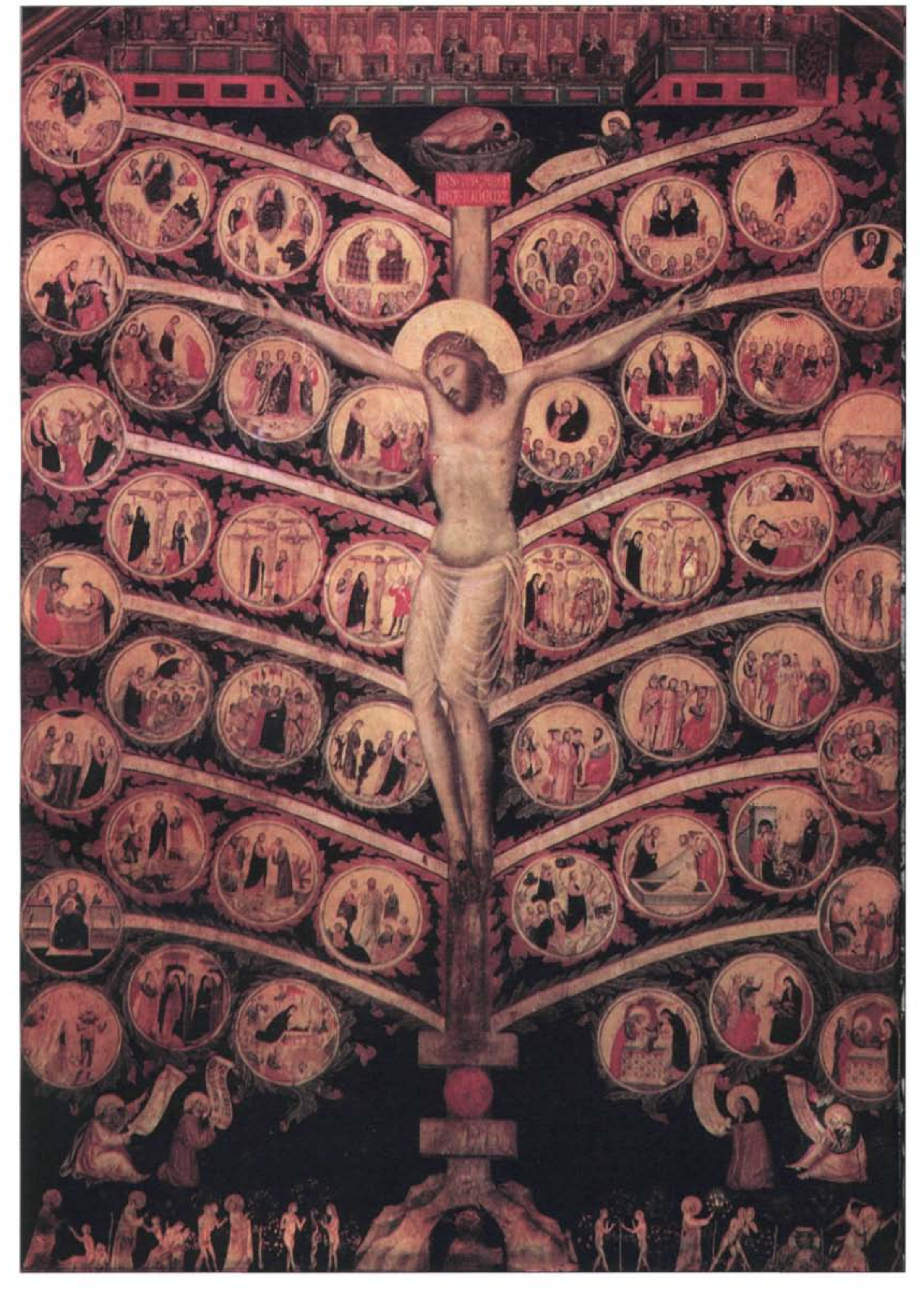
Древо собрания богов. В центре один из величайших тибетских бодхисатв Цзонкаба с изображением Будды на груди. Ствол дерева поднимается из первозданного океана, откуда рождаются и куда возвращаются все сотворенные объекты мира. Икона на холсте — тан-ка. Тибет. Начало XIX в. (?). Лондон, музей Виктории и Альберта



Два всадника, встречающихся у дерева, которое символизирует центр мира. Керамическое блюдо. Персия. Начало XIII в. Оксфорд, музей Ашмола



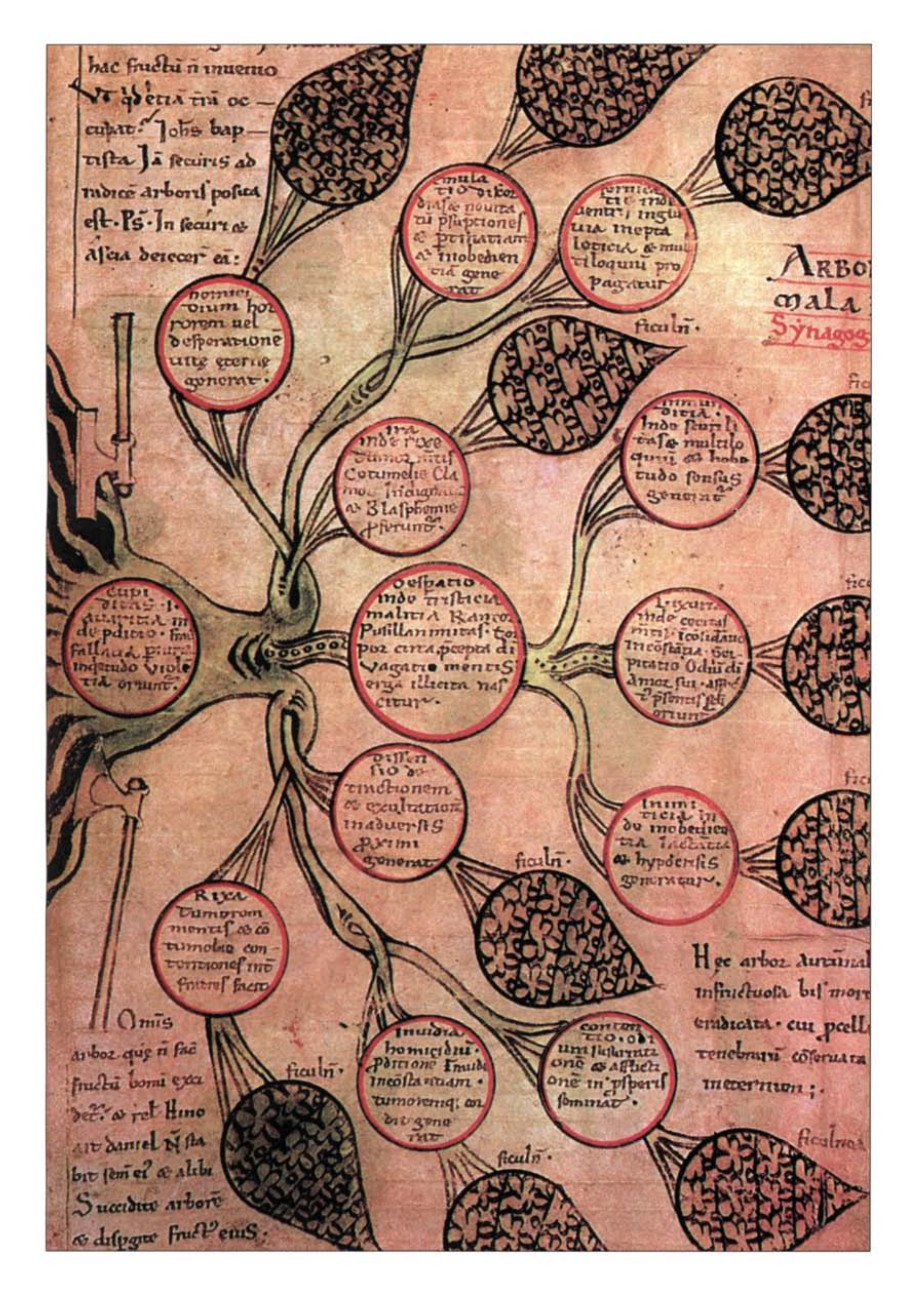
Изображение «древа праведности», иллюстрирующее слова «Праведник цветет, как пальма, возвышается, подобно кедру на Ливане» (Пс. 91, 13). Миниатюра из книги испанского аббата Беатуса «Комментарий к Апокалипсису», 975. Жерона, сокровищница Кафедрального собора



Христос, распятый на древе жизни. Картина Пасино да Бонагвидо.
Начало XIV в. Флоренция. Галерея Академии художеств



Древо познания добра и зла. Миниатюра из книги Ламберта из Сент-Омера «Liber floridus». Ранее 1192 г.



hac fructu n inuenio
Vt qd etia tu oc-
cupat. Iohs bap-
tista Ia securis ad
radice arboris posita
est. Ps. In securi et
ascia deiecer ea:
ARBO
mala
Synagog
ficulni.
homici
dium hor
rorem uel
desperatione
uite eterne
generat.
inde rixe
tumor mentis
Cotumelie Cla
mor Indignatio
et Blasphemie
pferuntur.
Desperatio
inde tristicia
malitia Rancor
Pusillanimitas. tor
por circa pcepta di
vagatio mentis
erga illicita nas
citur.
Riya
tumorem
mentis et co
tumelie con
tentiones
Hec arbor
infructuosa
eradicata · cu pell
tenebrarum coseruata
ineternum;
Omis
arbor que n fac
fructu bonu exci
det. et ret. Hinc
ait daniel N sta
bit seni ei et alibi
Succidite arbore
et dispgite fruct eius:
ficulni.
ficulni.
ficulni.
ficulnea



Древо жизни и смерти. Миниатюра Бертольда Фуртмейра в молитвеннике епископа Зальцбургского. 1481. Мюнхен, Баварская государственная библиотека

(Быт. 3, 7), необходимо сделать несколько замечаний. Прежде всего вариант Д. п., где познание направлено на различение добра и зла, строго говоря, не является ни распространенным, ни архаичным по преимуществу. Более того, в обозначениях «добро и «зло» в этом контексте можно обнаружить элементы оценочной классификации и скорее относительно условное суммирование ряда актуальных противопоставлений, нежели самодовлеющие и первичные сущности. Смысл этого эпизода в соответствии с некоторыми указаниями внутрибиблейской экзегетической традиции и ряда интерпретаторов Библии вплоть до настоящего времени состоит в самой идее выбора некоего нового состояния, при котором потенциальному совершенству и неразличаемой (непознанной) гарантированности райской жизни предпочитается путь риска, падения, греха, который ведет к новому рождению, но уже в мире, и к познанию совершенства (эта ситуация выбора изображена на одном из рисунков Блейка, где между деревом жизни и деревом познания добра и зла находится Христос, который сам выводит Адама и Еву из сада невинности и безгрешности в мир искушения и опыта). П. Тиллих сравнивает оба библейских дерева с двумя искушениями или опасностями, перед которыми оказывается человек, — потеряться, не актуализировав себя, или потеряться, актуализировав себя и свои потенции, остаться в раю, отказавшись от познания и опыта, или отказаться от рая, обретя знание, силу, вину. В выборе, совершенном человеком (точнее, в вынужденном варианте выбора), как в ядре, скрыт весь драматизм процесса познания и вечная коллизия жизни и познания, отраженная позже как в философизированных и психологизированных версиях образа Д. п., так и в художественных конструкциях (ср., напр., «Фауст» Гете). То, что проблематика образа Д. п. часто влечет за собой выход к решению уже сугубо нравственных или философских проблем, может быть показано и на примере древнеегипетской традиции, где также были известны и дерево жизни и Д. п. В одной из самых старых глав «Книги мертвых» («глава, которой мертвому дается божественное познание») содержится приглашение умершему, чтобы он в виде птицы спустился на прекрасную сикомору с плодами жизни, так как находящийся на ней становится Богом; смерть возвращает человека в ту божественную страну, откуда он был изгнан во время своей земной жизни; умершему открывается великая тайна: он познает свою божественную сущность, свое происхождение от Ра (в «Книге мертвых», гл. 148, объявляется, что она научит познать то, что было вначале). Не случайно, что разработка древнеегипетской теологической мыслью таких тем, как жизнь—смерть и познание, органически привела к учению об искуплении. В древнем Вавилоне также были известны два дерева — дерево истины (вариант Д. п.) и дерево жизни. Иногда обе функции (жизнь и познание) совмещаются в образе одного дерева. Так, на Гавайских островах дерево вечной жиз-

ни и дерево познания смерти (вариант Д. п.) изображаются как единое дерево. В одном из мифов рассказывается, что душа, достигшая земной трещины, отмечающей вход в страну мертвых, увидела там дерево, одна сторона которого была живой и зеленой, а другая — мертвой и сухой. Маленькие дети, собравшиеся вокруг дерева, дают душе совет взбираться на дерево по мертвой стороне с тем, чтобы спускаться по живой стороне, которая приведет душу в царство мертвых (близкие варианты известны по некоторым изображениям в христианской традиции). Разумеется, существуют и другие варианты Д. п. В известном отношении к ним нужно отнести те шаманские деревья, на которых сидят люди, собирающиеся стать шаманами и проходящие искус, познающие тайны шаманского искусства (некоторые конкретные описания довольно подробно излагают ход и этапы этого познания). Определенные признаки Д. п. (ср. вариант — дерево мудрости) обнаруживает дерево, на котором висел О́дин ради познания рун. «Знаю, висел я в ветвях на ветру девять долгих ночей, ... Девять песен узнал я от сына Бёльторна, ... меду отведал ... Стал созревать я и знанья множить, расти, процветая; слово от слова слово рождало, дело от дела дело рождало. Руны найдешь и постигнешь знаки ... Умеешь ли резать? Умеешь разгадывать? ... Умеешь ли спрашивать? Умеешь молиться и жертвы готовить? ... Заклинанья я знаю — не знает никто их ...» и далее: «знаю второе ...», «знаю и третье» и т. д. См. «Речи Высокого» 138 и сл. («Эдда»). Одна из наиболее существенных мифологем, относящихся к этой теме, но не всегда имеющих достаточно четко выраженную проблематику познания, состоит в том, что у дерева находится некое сокровище (материальное или даже духовное), охраняемое змеем, драконом и т. п.; мифологический герой должен найти это сокровище, открыть его, познать. Подобная схема, трактуемая как архетипическая, обнаруживается в преобразованном виде в некоторых текстах, связанных с изложением техники медитации, в частности, в индийской «Кундилини-йоге», где образы дерева, змеи, орла, поединка небесных и земных сил трансформированы в контекст проблематики духовного возрастания, освобождения. В принципе сходные явления были обнаружены К. Юнгом в связи с анализом им алхимических опытов трансмутации металлов в золото и алхимического символизма (в том числе и изобразительного), а также рисунков дерева, набрасываемых некоторыми пациентами (ср. тот же образ в сновидениях), не знакомыми ни с религиозной, ни с алхимической символикой. Поразительное единство «древесной» схемы привело исследователя к выводу, что образ дерева, стоящего в центре, является наиболее подходящим символом истоков бессознательного (корни), реализации сознательного (ствол) и «транс-сознательной» цели (крона, листва) самопознавающей индивидуации, которая в микрокосмическом плане продолжает макрокосмический процесс. Эти сооб-

ражения, несомненно, имеют прямое отношение ко всей проблематике познания и его образам, включая Д. п.; при этом они указывают и ту цель (духовная интеграция путем открытия сферы бессознательного, с одной стороны, и направления духовной интеграции, с другой), которую ставит перед собой процесс познания. Мистические варианты индийской, иудейской, мусульманской традиции дают обширный материал для этой темы. Неслучайно их обращение к образу дерева, которое нередко выступает в функции Д. п.

Литература

A. J. Arberry. Sufism: An Account of the Mystics of Islam. L., 1950.
M. W. Beckwith. Hawaiian Mythology. New Haven, 1940 (Honolulu, 1970).
R. Cook. The Tree of Life. Image for the Cosmos. N. Y., 1974.
M. Eliade. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.
Idem. Yoga, Immortality and Freedom. N. Y., 1958 (2 ed. Princeton, 1970).
Idem. Images and Symbols. L.—N. Y., 1961.
C. G. Jung. Psychologie und Alchemie. Zürich, 1944 (4 Aufl. Olten—Freiburg, 1975).
Idem. The Philosophical Tree // Alchemical Studies. L.—N. Y., 1967.
G. G. Scholem. Major Trends in Jewish Mysticism. N. Y., 1954 (L., 1955).
Idem. On the Kabbalah and Its Symbolism. N. Y., 1969.
P. Tillich. Systematic Theology. L.—Chicago, 1957.
L. Yarden. The Tree of Light, a Study of the Menorah. L., 1971.

ЖИВОТНЫЕ В МИФАХ. — Роль Ж. в мифах, как и вообще анимального (зооморфного или териоморфного) элемента в мифологии, исключительно велика. Она вполне соответствует той мифопоэтической и даже раннеисторической (ср. древние цивилизации Ближнего Востока или Индии) стадии развития человечества, когда Ж. еще не отделялись со всей резкостью и определенностью от древнего коллектива — ни в его синхроническом состоянии (ср. место Ж. в социальной иерархии ряда традиций наряду с рабами или вслед за ними, а священных Ж. — на вершине иерархии), ни в диахроническом аспекте (идея происхождения данного коллектива от Ж. или от животного предка), ни, наконец, онтологически (признание Ж. как особой ипостаси человека, подтверждаемое многочисленными примерами метаморфоз, в частности, превращением человека в Ж. после смерти или в повторных рождениях; наличие у Ж. души, как и у человека, и т. п.). В силу этих особенностей для человека в течение длительного времени Ж. служили некоей наглядной парадигмой, отношения между элементами которой могли использоваться как определенная модель жизни человеческого общества, с одной стороны, и природы в целом, прежде всего в аспекте плодородия и цикличности, с другой стороны. В этом смысле использование Ж. в животном эпосе

или в аллегорической системе апологов, басен, притч, пословиц и т. п. — вплоть до средневековых «Физиологов» и «Бестиариев» — продолжает указанную архаическую традицию. То же можно сказать о роли зооморфных образов в воспитании ребенка (сказки о Ж., игрушки, изображающие Ж., игры в Ж., ласкательные слова, связанные с названиями Ж. и т. д.), как и о широкой сфере символизма, эмблематики, геральдики, где используются образы Ж., — вплоть до бытовой сферы (предметы, украшения, сувениры и т. п. в виде Ж. или их изображения, ср. внутреннюю языковую форму названий ряда болезней — *рак*, *ангина*, *жаба* и т. п., строительных и иных конструкций — *быки*, *туры*, *кóзлы*, *коньки* и т. д.).

Применительно к мифопоэтической эпохе Ж. выступают как один из вариантов мифологического кода (наряду с растительным, пищевым, химическим, цветовым и т. п.), на котором могут составляться целые сообщения, в частности, мифы или сильно мифологизированные животные сказки. Поскольку отдельные элементы зооморфного кода имеют постоянно закрепленные за ними значения, которые, однако, могут передаваться и другими кодовыми системами, устанавливается система соответствий между изофункциональными элементами разных кодов. При этом конкретные элементы зооморфного кода получают способность выступать как классификаторы, которые условно-символически описывают данную ситуацию и, кроме того, могут объединяться в целые комплексы, объединяющие разные сферы бытия (ср. цепи соответствий типа: данное Ж. — растение — страна света — цвет — небесное светило — элемент / стихия — металл — вкус — время года — божество и т. п.). Такие классификационные цепи известны как в архаичных мифопоэтических традициях, так и в преднаучных спекуляциях более позднего времени (ср. старокитайскую традицию или индийские Упанишады). Особенно распространены примеры соотнесения Ж. со странами света, временами года, стихиями. Ср.: в Китае (и Японии): Черная Черепаха — север — зима — воздух, Белый Тигр — запад — осень — земля, Феникс — юг — лето — огонь, Голубой Дракон — восток — весна — вода; в Ассирии: орел — север, вол (бык) — запад, лев — юг, человек — восток; в Египте соответственно: ястреб, шакал, обезьяна, человек; в Ветхом Завете (Видение Иезекииля): орел — воздух, вол — земля, лев — огонь, человек — вода; в Греции: орел — воздух, слон — земля, дракон — огонь, рыба — вода; у американских индейцев: медведь — север, пантера — запад, молодой олень — юг, лось — восток. Вместе с тем некоторые из входящих в такие классификации Ж. выступают как представители или главы целых классов (ср. в китайской традиции: Белый Тигр — все четвероногие, Черная Черепаха — все моллюски, Феникс — все птицы, Голубой Дракон — все Ж., покрытые чешуей). Не менее известны примеры того, как образы Ж. кодируют соответствующие месяцы, сутки, годы — чис-

лом 12 (обычно в 12-годовом цикле, как, напр., в Центральной и Юго-Восточной Азии, но и вне его, ср. структуру Зодиака, собств. — 'звериный'). Так, в Китае месяцы связывались последовательно с крысой, волом, тигром, зайцем, драконом, змеей, лошадью, овцой, обезьяной, петухом, собакой, свиньей. В Тибете и Монголии известен тот же принцип (ср. последовательность: корова, тигр, заяц, дракон, змея, лошадь, овца, обезьяна, петух, собака, свинья), ср. также зоонимию годов в 12-летнем цикле. Мусульмане связывают с небом 10 Ж. и соответственно их хозяев: баран (Авраам), ослица (Валаам), чибис (Балкис), кит (Иона), конь Аль Борак (Мухаммед), вол (Моисей), голубь (Ной), верблюд (Салех), пес Катмир (Семеро спящих), муравей (Соломон). В Древней Греции проводниками Солнца считались кошка, собака, змея, краб, осел, лев, козел, вол, ястреб, обезьяна, ибис, крокодил.

Представления о реальных особенностях Ж. в сочетании с их использованием в классификациях, имеющих своей целью объяснение человеком самого себя и окружающей природы, создают возможность для распространенной в раннеродовом обществе, еще не умеющем выделить себя вполне из природной сферы, мифологической персонификации себя в природе, подчеркивания своего единства (в актуальном настоящем и в плане преемственности) через элементы природы, объяснение ландшафта как наглядной истории своих предков, см. подробнее *Тотемизм*. Именно тотем позволяет связать данный коллектив с данной территорией, настоящее с прошлым, культурное и социальное с природным, а также объединить этот коллектив некоторой общей системой норм поведения (экзогамия, алиментарное табу, особенности ритуала и т. п.). Поскольку тотем или тотемические предки (альтьирангамитьина, инапертва у австралийских туземцев) обычно представлены конкретными видами Ж. или особыми зооантропоморфными существами (ср. полуживотных предков дема у маринданимских папуасов), которым посвящены особые обряды, имеющие целью воздействие на тотем (ср. обряд интичиума в Австралии), то уже в рамках тотемизма существуют мифы о Ж. Эти мифы полностью или частично инсценируются во время соответствующих ритуалов в тотемических центрах и служат двусторонней мотивировкой — и тех или иных деталей обряда и особенностей местности (ее ландшафта, фауны, флоры). Таким образом, тотемические Ж. (ср. Кенгуру, Какаду, Ворона, Орла, Эму, Муравьеда, Летучую мышь, Лягушку, Змею, Рыб и т. п. в Австралии) и первопредки зооантропоморфной природы используются и в дескриптивной и в этнологической функциях. Связь человека, рода с Ж. как тотемом подтверждается не только многочисленными мифологическими мотивами, но и формулами (ср. зачин ряда австралийских мифов: «это было в то время, когда звери еще были людьми), языковой семантикой [ср. у австралийских муринбата частое в конце мифов слово *demninoj*, которое означает и 'изме-

нить(ся) тело(м)' и 'превратиться из человека в животных'], особенностями именослова (напр., даже у тех народов, которые знают лишь вырожденные формы тотемизма). Ситуация усложняется из-за того, что разные тотемические системы могут накладываться друг на друга в пределах одной общности, давая эффект интерференции и усложнения (ср., напр., родовой, фратриальный тотемизм, тотемизм брачных классов, тотемизм полов, лично-индивидуальные формы тотемизма). Последняя форма близка к нагуализму, в основе которого находится представление об особом животном (нагуале), которое мистическим образом влияет на судьбу данного индивидуума (ср. нагуализм в Центральной Америке или Западной Африке, близкие формы культа личных духов покровителей у североамериканских индейцев и даже верования в личных покровителей в виде собаки, ворона, лебедя, так называемых *fylja* у древних исландцев). В связи с нагуализмом встает пока еще почти не исследованный вопрос о личных мифологических представлениях о Ж., к тому же часто проявляющихся во время и в форме сновидений. Более несомненно, что в рамках промыслового культа (и его ядра промысловой магии) возникают мотивы, которые могут стать частью целого мифа, но могут оставаться и на уровне некоей инструкции (она может иметь и словесную форму), регулирующей поведение в соответствующей ситуации. Особенными мифообразующими потенциями обладают мотивы, приурочиваемые к деятельности духов-хозяев (напр., диких зверей, дичи и т. п., как на Кавказе, в Сибири, в Юго-Восточной Азии, в Африке, у австралийских и американских туземцев). Тем более это верно, когда образы духов-хозяев сублимируются в божественные ипостаси. Таковы эскимосские божества типа великой морской богини Седны, связанной с тюленями, Торнгарсоака, имеющего облик белого медведя, Каннакапфалука, обитающего на морском дне, и т. п. С ними соотносятся особые мифы и ритуалы, в которых элемент анимализма может репродуцироваться и в связи с предметом промысла, и в связи с божеством или духом-покровителем данного Ж., и, наконец, с субъектом промысла — человеком, в котором, как, напр., во время так называемых «медвежьих праздников, широко распространенных в Сибири и на Дальнем Востоке (у айнов, нивхов и т. д.), подчеркиваются и обыгрываются его зооморфные черты, его двуприродность (человеческая и животная, в указанном случае медвежья); не случайно, что для кетов человек и медведь могут выступать как разные ипостаси одного и того же существа, обладающего душой и отличающегося этим от всех других Ж. [ср. также представление о медведе как об умершем родственнике, нередкие рассказы о брачных отношениях медведя и женщины (ср., впрочем, сведения о так называмых «медвежьих свадьбах» в России в 20-х гг. нашего века — Олонецк. губ.) о воспитании медвежонка в человеческой семье (особенно у айнов) и т. п.]. Разные формы *культа животных*, *зоолатрии*

(см.) и их пережитков позволяют несколько расширить круг ритуальных мотивов, относящихся к Ж., и, следовательно, количество мифологических мотивировок (как имплицитных, так и эксплицитных) ритуалов почитания Ж. Также существен учет ритуальных образов изображений и предметов, связанных с такими церемониями, как «пляска кенгуру» у австралийцев, «пляска бизонов» у индейцев-манданов или «волчья пляска» у индейцев-квакиутль (ср. также маску ворона у них же) и т. д., или ряжением в медвежьи или волчьи шкуры [жреца, шамана, вождя, его дружины; даже виновного, подвергаемого наказанию, ср. русск. диал. *волк* (о воре), изгоя], ср. мотив оборотничества [люди-волки, люди-собаки, люди-медведи в хеттских ритуалах, сведения о древнегерманских воинах в медвежьих и волчьих шкурах (ср. др.-исл. *berserkir*), греческий миф о Долоне-волке и так называемые λυκάνθρωποι 'волко-люди' (ср. мотив Волка — Огненного Змея у славян), люди-волки в римских Луперкалиях, оборотни-вурдалаки, истории, типологически сходные с сюжетом рассказа Мериме о человеке-медведе («Локис») и т. п.] и его языковые аналоги — имена отдельных людей (в частности, вождей), племен, городов, стран и т. п., ср. *Ликаон* греческого мифа, ставший волком (λύκος), *ликийцы*, *Ликия* и т. д. Если в Евразии оборотничество чаще всего предполагает образ волка (юг и запад) или медведя (север и восток), то в Юго-Восточной Азии в этой роли часто выступает тигр, в Африке — леопард, в Южной Америке — ягуар и т. п. Иногда формы оборотничества весьма многообразны (леопард, лев, антилопа, павиан, змея и т. д. у бушменов; ср. также героев сказок, последовательно превращающихся в самых различных Ж., чему иногда соответствует сходное превращение преследуемого героем противника в серию других Ж.) или же подчинены более сложным схемам — космологическим, топографическим, сюжетным. Так, у Нуми-Торума обских угров было много сыновей, которые обладали способностью превращения в различных Ж., почему их и почитали в образах гуся, лебедя, ястреба, щуки и т. п.; соответственно этому между сыновьями Нуми-Торума и их животными ипостасями членилось знакомое хантам и манси пространство. Особая способность к оборотничеству, к принятию облика Ж. предполагалась у шаманов (они, в частности, могли говорить на языке разных Ж. или понимать эти языки), колдунов, ведьм. Наконец, повсеместно известны представления о душе человека в облике птицы (иногда птица уносит душу в иной мир, как, напр., Ворон у индейцев квакиутль), бабочки, мотылька, пчелы и т. п. Ср. образ души-птицы в Древнем Египте (душа Осириса — коршун), Вавилоне, Древней Греции. Нередко с душой отождествляется голубь (народы Средней Азии, гуроны, ср. истоки христианского образа голубя и образ голубя — вестника смерти в разных традициях), иногда — петух (у якутов или сванов) или какая-нибудь специфическая дли данного места птица (попугай арара у индей-

цев бороро). Нередко образ души дифференцирован в зависимости от покойника и рода смерти. У тлингитов души новорожденных, задушенных во время сна матерями, являются в виде совы, а души утонувших детей — в виде морских уток. Но душа отождествляется не только с летающими Ж. (по принципу «легкости», «воздушности»). Нередко душа превращается в хтонических (в частности, водных) Ж.: мышь (следы этого представления отражены даже в ранней христианской иконографии), змею, ящерицу, крокодила, акулу и т. п. — или же в Ж., которые по сути или по облику рассматривались как близкие человеку: напр., в медведя в ряде сибирских традиций, обезьяну в Гвинее (душа вождя там же воплощалась в леопарда) и т. п.

Тем не менее, основные и наиболее развитые формы участия Ж. в мифах предполагают ту ситуацию, когда Ж. выступают как объект развитой мифологической системы на ее высших уровнях (вплоть до пантеона). Весьма существенны случаи, когда Ж. рассматриваются как персонажи последующих уровней, вплоть до низших (духи-покровители разных природных угодий — лесов, полей, гор, ущелий, рек, озер, морей, болот и т. д. — и даже нечисть, враждебная людям); как предусмотренная парадигмой органическая ипостась антропоморфных мифологических персонажей; как временная, случайная, однократная форма божества (Зевс — бык в мифе о похищении Европы); как помощник мифологического персонажа (постоянный или более или менее случайный) или его атрибут, символ; как некая деталь внешнего облика участника мифа и ритуала (напр., известные образы крылатого или рогатого Солнца, шкура, рог, медвежья лапа и т. п. у шамана или жреца и т. п.); наконец, как объект ритуала — Ж., которое приносится в жертву. К сожалению, далеко не всегда удается установить, к какой из этих категорий относится образ Ж. в данной мифологической традиции. Более того, для эпох, от которых не дошло мифов в виде особого словесного текста, или хотя бы отдельных языковых элементов (прежде всего имен), но которые в изобилии сохраняют образы Ж. в пластических искусствах, ситуация сильно усложняется. В таком случае приходится прибегать к данным (комбинированным) реконструкции мифа и/или соответствующего ритуала на основании анализа памятников изобразительного искусства и археологических материалов.

В высшей степени показательно, что уже в самых древних памятниках изобразительного искусства, относящихся к Верхнему Палеолиту (наскальная живопись и так называемое «подвижное» искусство, малые формы: скульптурные фигурки, резьба, графика, роспись на предметах), основную массу изображений составляют Ж. Особенно характерны данные наскальной живописи. Из данных А. Леруа-Гурана по палеолитическим памятникам Франции и Испании следует, что более 80% всех изображений относится к Ж. (немногим более 4% приходится на изображения женских и мужских фи-

гур вместе). Из 986 изображений Ж. в наскальной живописи франко-кантабрийского района 313 приходится на лошадь, 209 на бизона, остальные Ж. представлены существенно меньшим числом изображений: 79 — мамонт, 78 — каменный козёл, 71 — бык, 68 — благородный олень, 64 — лань, 36 — северный олень, 24 — медведь, 23 — кошка и т. д. (совсем мало рыб — 7 и птиц — 5). Не менее интересно локальное распределение Ж. в пещерной живописи. Как установил Леруа-Гуран на основании анализа 63 пещер, различаются семь основных зон или ситуаций, в которых появляются изображения Ж.: I — вход (первое появление фигур), II — повороты, переходы, сужения между подземными залами, III — вход в уголки (альковы), IV — последнее (конечное) место появления фигур, V — центральная часть стены в залах или при расширениях, VI — периферия центральной части стены, VII — пространство внутри уголков (альковов). Оказалось, что 96 % изображений зубра, 94 % изображений бизона и 88 % изображений лошади находятся в наиболее сакральной зоне V. На I, II, III и VI зоны приходится 88 % изображений оленя, 86 % — каменного барана, 82 % — медведя, 79 % — лани, 72 % — северного оленя, 70 % — мамонта. Эти отношения, близкие к дополнительному распределению, подтверждаются и статистикой человеческих изображений (100 % женских фигур приходится на зону V, 76 % мужских фигур — на зоны I, II, III, VI) и так называемых женских (округлых) и мужских (удлиненных) знаков (91 % женских знаков — в V и VII зонах; 61 % мужских знаков — в I—IV, VI зонах). Уже эти данные позволяют сделать некоторые более или менее правдоподобные заключения о семантике изображений Ж. Так, оказывается, что более половины всех изображений в верхнепалеолитических памятниках приходится на три класса объектов — лошадь, бизон, знаки, которые, видимо, представляют собой женские и мужские символы. Подтверждение этому можно найти, в частности, в эволюции стилей, начиная с ориньякского времени (абстрактно выполненные и не всегда даже идентифицируемые фигуры Ж. при вполне натуралистических изображениях гениталий) вплоть до средне- и позднемадленского времени (натуралистические изображения животных и совершенно схематические знаки). Весьма характерно, что в памятниках особенно широко представлены следующие случаи сочетания фигур и знаков: 1) мужские (α) и женские (β), т. е. $\alpha + \beta$; 2) $\alpha + \beta$ при изображении пары разнополых Ж. — мужского (M) и женского (F), т. е. M + F; 3) сочетание женских особей Ж. (F) с мужскими знаками (α), т. е. F + α; 4) сочетание мужских особей Ж. (M) с женскими знаками (β), т. е. M. + β. Иначе говоря, во всех случаях разными способами разыгрывается одна и та же тема — отношение женского и мужского начала, наиболее частыми представителями которых выступают Ж. Преимущественное расположение типа $\alpha + \beta$ в зоне V свидетельствует о том, что этой формулой описывается основ-

ная идея палеолитических памятников, концептуальное ядро мировоззрения людей древнего каменного века — плодородие, имеющее своим источником отношение женского и мужского начал. И то, что эта идея и эти начала даны в зооморфном коде, вполне определяет ту исключительную роль Ж., которую они играли в это время (позднейшая символика этого типа восходит в своих истоках именно к этим временам). Кажется, есть некоторое основание (хотя и не вполне надежное из-за малочисленности примеров) предполагать, что изображения птиц и рыб в какой-то степени могли отсылать к идее (соответственно) верха и низа (или вертикального и горизонтального). Тем не менее, для Верхнего палеолита едва ли можно реконструировать на материале наскальной живописи некий аналог мифа, предполагающий хотя бы микросюжет. Впрочем, наскальные изображения более позднего времени (в частности, в Скандинавии, Прионежье, Сибири, Африке и т. д.), продолжая в качестве основной тему Ж., характеризуются уже более четкой организацией пространства (верх—низ, правое—левое) и его семантизацией, а также появлением простейших мотивов типа: кортежи Ж. данного вида; чередование разных видов Ж.; обозначение верха, середины и низа разными видами Ж.; Ж. и человек (в частности, человек преследует Ж. и т. п.). В религиозном искусстве одного из значительнейших центров неолитической революции в Чатал-Гююке образы Ж. включаются уже в более определенный контекст. Ср., с одной стороны, наличие фигурок Ж., но всегда вне гробницы, в отличие от фигурок человека; с другой стороны, развитие образа богини (юная женщина; мать, дающая жизнь; старая женщина, однажды в соседстве с хищной птицей), подчеркивание ее хтонических связей и прежде всего более сложные и смешанные композиции типа: девушка, женщина и мальчик в соседстве с леопардами; богиня и леопард; мужское божество на быке; богиня, дающая рождение бычьей голове, и т. п. Однако и в этих образах еще отчетливо обнаруживаются некоторые особенности палеолитических изображений Ж., но их распределение, аранжировка и правила композиции существенно иные. Палеолитические заготовки, относящиеся к Ж., претерпевают решительное изменение в искусстве эпохи «мирового дерева». В соответствии с трехчленным делением *дерева мирового* (см.) по вертикали распределяются и Ж., причем это распределение становится стандартом, не знающим исключений. С верхом соотносятся птицы, особенно часто орел, нередко какая-нибудь фантастическая птица (иногда на вершине дерева находятся две птицы, как бы дублирующие Солнце и Месяц по сторонам вершины дерева). С серединой соотносятся копытные (лошади, быки, коровы, олени, лоси, антилопы, овцы, козы и т. д.), иногда и пчелы; копытные располагаются симметрично по сторонам дерева, причем нередко образуют последовательность Ж., иерархически организованных и по горизонтали (напр., лошади, коровы, овцы...).

С низом дерева (его корнями) соотносятся змеи, лягушки, мыши, рыбы, бобры, выдры, иногда медведи или чудовища хтонического типа. Подобные описания (как словесные, так и в изобразительном искусстве) мирового дерева с распределением Ж. известны в изобилии в древних ближневосточных традициях, в Индии, Иране и Китае, в сибирских шаманских традициях (отчасти и в американских индейских, ср., напр., структуру тотемных столбов), в старых индоевропейских культурах, включая славянскую. Эти описания, как и соответствующие ритуалы, существующие в ряде традиций вплоть до настоящего времени и приуроченные к основному годовому празднику и к дереву, прообразующему мировое, уже дают несомненные основания для реконструкции мифа, подтверждаемого и другими источниками. Речь идет прежде всего об основном мифе: Громовержец на Небе (его атрибут часто орел, ср. роль этой птицы в царской геральдике и символике; в конкретных исторических вариантах мифа у Громовержца есть и ездовое животное — лошади, козлы и т. п.) поражает своего противника (чаще всего змея, фантастическое чудовище) в Нижнем мире и освобождает, возвращая на Землю (Средний мир), копытных Ж., иногда четыре стада их, похищенных Змеем и томившихся взаперти. В ритуале, соответствующем этой части мифа, Ж. приносятся в жертву у дерева, заменяя собой человеческую жертву более раннего времени (интересно, что в послепалеолитическом искусстве, напротив, обнаруживается тенденция к вытеснению изображений Ж. человеческими, ср. статуэтки Великой матери, так называемых «Венер» и т. п.). Многочисленные варианты этого мифа (вплоть до сказочного сюжета № 301 по Ааарне—Томпсону, где герой поражает в подземном царстве дракона или спасается, влезши на вершину дерева, откуда его выносит на землю орел) образуют целый корпус вариантов, которые, однако, сохраняют мифологическую семантику принимающих в этом сюжете участие Ж. Четырехчленная горизонтальная схема мирового дерева также увязывается с мотивами Ж.; ср. Ж. «четырех стран света» («четырех направлений»), хозяевами которых они являются, в разных традициях, в частности, на печатях из Мохенджо-Даро (ср. тетраду древнекитайских священных Ж.: дракон, феникс, единорог-цилинь и черепаха). Очень вероятно, что так называемые *локапалы* и *ваханы* (см.) в индуистской традиции продолжают эту же схему: Индра — белый слон Айравата (Восток), интересно, что он один из четырех слонов-дигнагов (слоны «стран света»); Яма — слон Махападма (Юг); Варуна — слон Вамана (Запад); Кубера — слон Сарвабхаума (Север); ср. и другие варианты вахан: Брахма — гусь («ханса»), Вишну — птица Гаруда, Шива — бык Нанди, Яма — буйвол, Агни — баран, Варуна — рыба, Ганеша — крыса, Ваю — антилопа, Дурга — тигр, Камадева — морское чудовище Макара или попугай и т. д. Иногда Ж.-ваханы не вполне отделимы от аватар. Так, бык Нанди выступает и как аватара Шивы. В других

случаях одно божество может иметь несколько аватар (ср. Вишну и его аватары: рыба, черепаха, кабан, человеко-лев), подобно тому как в буддийских джатаках различные Ж. являются воплощениями Бодхисаттвы. Сама идея повторных рождений в колесе жизни и смерти предполагала в Индии возможность перевоплощений и в различных Ж. Наконец, с ваханами и локапалами так или иначе связаны образы Ж., которые поддерживают Землю (слоны, кит, черепаха и т. д.), Небо или же выводят человека из Нижнего мира, чтобы он стал первым земным насельником. Иногда одно какое-нибудь Ж. выступает как мифологический образ космической зоны (ср., напр., известное древнеегипетское изображение Неба в виде коровы; или Нижнее царство в виде Змея, Дракона в ряде традиций) или символ связи всех трех зон, напр., амеріндский космический Змей, который соединяет все три зоны, может находиться на Небе («Пернатый» Змей) или даже восстанавливает исходную структуру Вселенной после того, как Небо упало на Землю (восточноболивийский миф). Эти мотивы в конечном счете отсылают нас к многочисленному классу космогонических мифов, в которых роль творца принадлежит Ж., ср. широко известные мотивы творения Вселенной (или Земли), в которых решающая роль отводится гагаре, нырку, утке, ворону, змее, ящерице, черепахе и т. п. Еще чаще Ж. выступает в качестве культурного героя, который может совмещать в себе две роли — творца некиих космических элементов (Солнце, Месяц, звезды, воды, горы, устройство поверхности Земли) и основателя новой культурно-социальной традиции (устройство общества, обучение ремеслам и т. п.). Иногда это Ж.-демиург находится в конфликте с другим Ж., в обладании которого находятся элементы космоса или природные силы. Таков миф индейцев северо-западного побережья Тихого океана о Вороне, который похитил у Серого Орла Солнце, Месяц, звезды, пресную воду и огонь, укрепил светила на небе, а воду и огонь сбросил на землю. У тлингитов Ворон Эль победил Волка Хануха и отнял у него огонь и воду, став впоследствии племенным божеством. У индейцев квакиутль Великий Ворон подарил людям Солнце и научил их многим полезным вещам; у них же Ворон Иелх добыл для людей огонь. Ту же задачу в индейских мифах и сказаниях решают Койот, Бобр, Олень, Дятел (похитивший огонь у волков) и другие Ж. У чукчей и камчадалов огонь добывает Ворон Кутх, у коряков — Кит, у ненцев есть поверье о том, что пользоваться огнем люди научились у белого медведя. В некоторых мифах многие Ж. вместе участвуют в мироустройстве, ср. миф о том, как Ж. (Коршун, Орел, Ворон, Медведь, Горный Лев и др.) достали Солнце, укрепили его на небе, причем некоторые из Ж. вынуждены были остаться там, дав начало созвездиям (Скат стал Малой Медведицей, шкура Медведя — Большой Медведицей). Великий Заяц (или Кролик) у алгонкинов не только сотворил мир, но и уничтожил злых духов, создал тайный

союз ведунов (Ж. особенно часто выступают как основатели или покровители тайных союзов в Африке, ср.: Леопард, Змея, Антилопа, Шимпанзе, Крокодил, Питон у племен кпелле и менде в Западном Судане; Лев и Шакал у боссо-сорокои в Судане; Леопард и Змея у гбанде в Либерии; Крокодил и Обезьяна у темне в Сьерра-Леоне и т. п.) и изобрел рыболовные снасти. Клинохвостый орел в образе героя Бунджила создал людей и все вещи, установил брачные классы, научил людей ремеслам (племена юго-восточной Австралии); в Африке как культурные герои нередко выступают такие Ж., как Заяц, Шакал, Хамелеон, Черепаха, Паук, Богомол, наряду с полузооморфными персонажами. Сходные деяния приписываются в Океании Тагаро-ястребу и Нденгеи-змее и другим существам, совмещающим в себе человеческую и животную природу. Примеры такого рода обильны в очень многих традициях. Иногда они сочетаются с мотивами метаморфозы Ж. в человека, человека в Ж., одного Ж. в другое, Ж. в космическое тело или элемент земного ландшафта. Подобные превращения иногда характеризуют Ж.-трикстеров, также нередко выступающих в функции культурного героя. В результате сложных (или неполных) метаморфоз возникают чудовищные существа [ср. китайского Пань-гу в качестве демиурга и культурного героя или Дракона, который в Китае выступал обычно в положительных функциях: податель дождя, охранитель сокровищ и т. д. (ср., однако, и образ Дракона, воплощающего зло)], совмещающие в себе черты нескольких Ж. или человека и Ж. Известен и другой вариант (механический) сочетания Ж. — их кортежи (так называемые политерионы), часто выступающие и в мифах, и в сказках типа «Теремок» (особенно в кумулятивных), и в изображениях (особенно фризового типа). Вообще многие сказки о Ж. дают основания для реконструкции соответствующих мифов с участием Ж. или, по крайней мере, частных мотивов, в которых Ж. могут выступать в функции божественных персонажей. Эта ситуация вполне подтверждается реально засвидетельствованными случаями обожествления животных — как в некоторых до сих пор существующих традициях (Индия, Юго-Восточная Азия, Африка и т. д.), так и в традициях, известных по старым источникам. В связи с последними особого упоминания заслуживают божества в облике Ж., почитавшиеся в Древнем Египте: бык в Мемфисе, шакал в Сиуте, ибис и павиан в Гермополе, корова в Дендере, баран в Элефантине, кошка в Бубастисе, крокодил в Фаюмском оазисе и т. п. Характерный пример — бык Апис, содержавшийся в особом помещении; его почитали во всем Египте, и ритуал его погребения отличался особой пышностью (ср. знаменитый акрополь Серапеум). Апис связывался с богом Пта как его душа и как оракул; вместе с тем он сочетался и с Осирисом, образуя синкретическое божество Осирис-Апис (из других обожествленных быков ср. черного Мневиса в Гелиополе и черно-белого Бухиса в Гермонтисе). Не менее известны и

другие божества в виде Ж. (иногда в сочетании с человеческими частями): Тот — ибис, Себек — крокодил, Анубис — собака, Гор — сокол, Сет — змея, Уаджет — змея, Рененутет — змея, Хатхор — корова, Нут — корова, Бастет — кошка, Сехмет — лев, Хнум — баран, Таург — гиппопотам, Хекат — лягушка и т. п., ср. также мифы, в которых участвуют божества-Ж. (Ра в образе Кота убивает Змея; Небо-корова рождает Ра — золотого теленка; борьба Ра со Змеем Апопом; поединок Гора-сокола и Сета-змеи; Гор и черная свинья; семь скорпионов и т. п.). Отчасти сходная картина наблюдается у древних майя, ср.: бог-змей Йаш Чан (на рельефах змей с человеческой головой, в рукописях — человек), бог дождя Тит Соот (изредка — голова дождя, тело змеи, обычно — человек), бог-улитка, бог-лягушка (однажды в человеческом облике), бог-гриф Ти (птица или человек с головой грифа), Небесный пес (олицетворение молнии) и др.; у ацтеков, ср.: Кецалькоатль, бог солнца в виде пернатой змеи; Коатлике — полуженщина-полузмея; Тлалтекутли, бог земли с чертами крокодила и жабы; в Вавилоне, ср.: Иштар в образе коровы, собаки, голубя; Тиамат в образе зверя-птицы (дракон), Мардук в связи со змеей, хищной птицей, драконом и др.; в Индии, ср.: Хануман, бог-обезьяна, Ганеша, человеко-слон и др. (ср. конские ипостаси: Дадхикра, Таркшья, Пайдва, Эташа, возможно, первоначально Ашвины) и т. п. Даже древнегреческая мифология с ее отчетливо антропоморфными образами содержит, тем не менее, довольно значительный пласт, связанный с Ж. Этот пласт формируется из разных источников. Среди них: спорадические превращения богов в Ж., имеющие сюжетный характер [Зевс — в быка, орла, лебедя, муравья (ср. такое же превращение германского Одина), Дионис — в быка, козла, льва, пантеру, Посейдон — в коня, а Деметра в кобылицу; иногда в Ж. обращается персонаж, связанный в мифе с тем или иным божеством, ср. превращение Афиной Арахны в паука и др.]; сохранение териоморфных черт в образе богов (Пан и козел, Артемида и медведица, Гера и корова); почитание богов в ипостаси Ж. (Афина как змея, Дионис как бык и т. п.); священные Ж. богов или соответствующие их атрибуты (орел и бык у Зевса, сова и змея у Афины, лань и медведица у Артемиды, мышь у Аполлона Сминфейского, конь, бык и дельфин у Посейдона и т. д.); животные эпиклесы богов (Зевс Ликейский ‘Волчий’, Аполлон Ликейский, Сминфейский ‘Мышиный’, Дионис Таврос ‘Бык’ и др.); жертвенные животные, предназначенные определенным богам (ворона, грифон, волк Аполлону, петух, змея Асклепию и др.), и т. д., если говорить о мифологических персонажах высшего уровня, во-первых, и о тех чертах Ж. в их облике, которые обычно имеют мотивировку в мифе, во-вторых. Ритуалы, связанные с жертвоприношением Ж. (см. *гекатомба*, *ашвамедха* и т. п.), их захоронением (ср. так называемые «медвежьи пещеры» древнего и нового каменного века, медвежьи кладбища у нанайцев, некропо-

ли быков, крокодилов, кошек в Древнем Египте и т. п.) или изготовлением фигурок Ж. (ср. знаменитые мезинские птички и другие изображения, начиная с палеолита), еще более расширяют наши представления о роли Ж. в сакральной сфере и о мифологическом значении тех или иных Ж. Данные фольклора, символики, суеверий, примет, языка также включаются в ряд источников, позволяющих реконструировать связь образов Ж. с мифологическим началом. Ср. статьи: *Бык*, *Вепрь*, *Волк*, *Ворон*, *Дракон*, *Единорог*, *Заяц*, *Козел*, *Койот*, *Конь*, *Корова*, *Кошка*, *Крокодил*, *Лев*, *Лягушка*, *Леопард*, *Медведь*, *Мышь*, *Обезьяна*, *Олень*, *Орел*, *Птица*, *Пчела*, *Рыба*, *Свинья*, *Слон*, *Собака*, *Тигр*, *Тотемизм* и др. (там же специальная литература).

Литература

З. А. Абрамова. Палеолитическое искусство на территории СССР. М.—Л., 1962.
Д. К. Зеленин. Табу слов у народов Восточной Европы и Северной Азии. Л., 1929.
А. М. Золотарев. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л., 1934.
Е. Г. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.
Л. Колмачевский. Животный эпос на Западе и у славян. Казань, 1882.
В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
Ранние формы искусства. М., 1972.
З. П. Соколова. Культ животных в религиях. М., 1972.
С. А. Токарев. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.
А. А. Формозов. Очерки по первобытному искусству, М., 1969.
Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
F. Boas. Primitive Art. Oslo, 1927.
J. Campbell. The Masks of God: Primitive Mythology. N. Y., 1959.
É. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.
Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. Jhs., hrsg. von A. Henkel und A. Schöne. Stuttgart, 1967.
J. G. Frazer. Totemism. Edinburgh, 1887.
Idem. Totemism and Exogamy. L., 1910.
Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Vol. 1. Chicago, 1949.
A. de Gubernatis. Zoological Mythology. L., 1872.
Ad. E. Jensen. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 1. N. Y., 1962: 97—98.
A. Laming-Emperaire. La signification de l'art rupestre paléolithique. P., 1962.
A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P., 1964.
Idem. La préhistoire de l'art occidental. P., 1965.
C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.
Idem. Le totémisme aujourd'hui. P., 1962.
J. Mellaart. Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965.
Idem. Çatal Hüyük. A Neolithic Town in Anatolia. L., 1967.

ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО И МИФОЛОГИЯ. — Такая формулировка темы традиционна и канонична, по крайней мере, в двух отношениях: во-первых, она имеет широкое хождение в научной, научно-популярной, учебной литературе в течение двух последних веков и, во-вторых, она довольно полно и адекватно (впрочем, здесь есть существенные ограничения и исключения, о чем см. ниже) описывает соотношение между объектами мифологического ряда и теми художественными произведениями, которые их непосредственно изображают (скульптура, живопись, глиптика и т. д.), применительно к такой влиятельной традиции, как античная (греко-римская мифология и ее отражение в изобразительном искусстве), долгое время считавшаяся универсальным образцом. Эта формулировка обычно предполагает два варианта соотношения М. и И. и.: или известную независимость И. и. от М. (И. и. может быть связанным с мифологическими темами, но может функционировать и вне их, ср. профаническое искусство типа танагрских терракот или значительной части вазовой живописи и т. п.), или же, напротив, максимальную зависимость И. и. от М. В этом последнем случае исходят из довольно определенного соотношения между содержанием, смыслом (мифология) и одной из форм его выражения (изобразительное искусство), ориентированной на визуальное восприятие ее [тем самым предполагается, что М. может существовать и сама по себе, вне данной формы, напр., в слове (ср. др.-греч. *μῦθος*, букв. 'слово', 'речь', далее — 'рассказ', 'миф' и т. п.) или даже просто в человеческом сознании]. При таком подходе форма (И. и.) не только подчинена содержанию и потому поневоле пассивна, податлива, лишена онтологической самостоятельности в том, что касается высших и наиболее глубоких смыслов, но и оказывается принципиально внешней по отношению к содержанию, к сути, которая (если продолжать антитезу содержания и формы до логического конца) вообще может мыслиться как нечто первоначально самодостаточное и не нуждающееся непременно в самовыражении; любая же форма выражения в таком случае может быть лишь онтологически вторичной, частичной, приблизительной: воплощенная в произведениях И. и., она несет на себе лишь отблеск высших духовных ценностей, она лишь некий артефакт, результат приложения иных сил, некоего действия, *ἔργον*, но никак не процесс, не *ἐν-έργεια* религиозно-мифологического творчества. Подобная концепция необходимо связана с пониманием мифологии как некоей статической и механической совокупности (суммы) сакрально отмеченных смыслов, и ей органически чужд взгляд на мифологию как на самонастраивающуюся и саморазвивающуюся систему, каждый динамический сдвиг которой связан с решением теургических задач, находящихся в постоянной корреляции с задачами обеспечения гарантий целостности и безопасности данного этнокультурного коллектива. То, что до сих пор тема М. и И. и. решалась и

решается прежде всего на примере античного искусства, не требует особых объяснений: редкая полнота, законченность, «классичность» античной мифологии, исключительная детализированность ее отражений в И. и. удивительной художественной силы наряду с фактом хорошего знакомства как с античной мифологией, так и с античным искусством в Европе, начиная с Возрождения, делают естественной ориентацию именно на античный материал. Вместе с тем подобная ориентация часто чревата важными методологическими ошибками, еще более усугубляющимися оттого, что полученную на этом материале частную схему пытаются распространить далеко за пределы данной традиции. Дело в том, что древнегреческая мифология, в связи с которой обычно и решается вопрос о соотношении М. и И. и., в классическую эпоху (V—IV вв. до н. э.) и тем более в эллинистическую эпоху предстает как в основном уже завершенная система, начинающая терять способность к переработке новой внемифологической информации. Эта практически «закрытая» система (если не считать отделимых от нее «вторичных» и не имеющих уже общеобязательного значения «литературных» мифологий, часто соотносимых с определенным автором) ориентирована на миф как свою основную единицу или — в крайнем случае — на мифологический персонаж, переход от которого к мифу естествен, легок, иногда почти автоматичен. Этой сильно канонизированной и сильно «олитературенной» мифологии, в которой операционно-ритуальный аспект чаще всего остается скрытым, неразвернутым или как бы подавленным и оттесненным (характерно, что греческая мифология и искусство апеллируют несравненно более к аполлиническому слою, чем к дионисийскому), соответствует И. и. с сильной тенденцией к канонизации, т. е. к созданию «количественно-структурной модели художественного произведения такого стиля, который, являясь определенным социально-историческим показателем, интерпретируется как принцип конструирования известного множества произведений» (А. Ф. Лосев), ср. «Канон» Поликлета и — шире — роль древнегреческой скульптуры классического периода в древности (Рим, эллинизм) и в европейском искусстве Нового времени. Наконец, следует помнить, что окостеневающая греческая мифология фиксируется Фидием, Поликлетом, Мироном, Праксителем, Скопасом, Лисиппом в тот период, когда наряду с М., параллельно ей и на смену ей идут великая литература, история, натурфилософия, Сократ и Платон, логика, точная наука, в той или иной степени отнимающие у М. ее прежнюю роль, лишающие ее свойственной ей до этого единственности, самодостаточности, суверенности. Поэтому для того, чтобы тема М. и И. и. приобрела правильный вид, необходимо найти такую ситуацию, в которой и М. и И. и. выступали бы в своем п е р в о н а ч а л ь н о м качестве; иначе говоря, нужно реконструировать те условия, в которых связь М. с И. и. наиболее тесна и органична. Если древне-

греческая ситуация в силу культурно-исторических причин воспринимается как исходная в том смысле, что она знакома и привычна, то задача сводится к нахождению некоего комплекса, который предшествовал такой М. и такому И. и., какие нам известны в Греции классического периода. Мифопоэтическая модель мира, исследованиями которой в последнее время усиленно занимается социальная антропология, и представляет собой названный выше исходный комплекс [название «мифопоэтический» (англ. *mytho-poieic*, *mytho-poetical*) удачно отражает идею синтетизма, выделяя два полюса — мифологический и связанный с искусством, поэзией; вместе с тем существенно, что этимологически «мифопоэтический» апеллирует к понятиям слова (*μῦθος*) и дела (*ποιέω* 'делать'), которые играют такую важную роль в архаической модели мира]. Особенности архаичной мифопоэтической модели мира (откуда в конечном счете берут свое начало и М. и И. и. и где они находились в отношениях, которые следует считать исходными) заключаются в ее монолитности, моноцентричности, пронизанности одной идеей; отсюда — ее иерархическое устройство с четкой артикулированностью составных частей и их соподчиненностью общему центру [каждая часть не только «открыта» вовне, но и указывает на свое место в целом; вся система обнаруживает глубоко укорененную связь одного элемента со всеми другими («глобальный детерминизм»)]; все ориентировано на этот единый центр — в пространстве, во времени, в причинно-следственной, аксиологической и иных сферах. В этой модели предполагается, что единый принцип (мировой закон) управляет макрокосмом и микрокосмом, природным и социально-культурным, божественным и человеческим [неслучайна поэтому и сама идея тождества макрокосмического и микрокосмического (или, по крайней мере, одно-однозначной связи между элементами того и другого планов): мифы о происхождении мотивируют это тождество или связь единством происхождения космоса и человека]. Таким образом, человек как таковой один из крайних элементов космологического ряда, а человеческий коллектив — лишь более сложное сочетание элементов с той же космологической телеологией. Разумеется, в человеческой жизни есть и то, что стоит вне сферы космологического: жизнь, исполненная «низких» забот, злоба дня, быт как таковой, как нечто профаническое, безблагодатное, как результат «опускания», непоспевания за космическим ритмом. Но все это не входит в систему высших ценностей, нерелевантно с точки зрения мирового закона. Существенно, реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, причастно к нему, выводимо из него и, следовательно, объяснимо с помощью общего принципа. Правила организации известны только для сакрализованного мира, и поэтому все профаническое, в частности, быт, причастно хаосу, сфере случайного. Все-сакральность, так сказать, «безбыт-

ность», составляет одну из характернейших черт мифологической модели мира́. Поддерживать это состояние — одна из важнейших задач архаичных коллективов. Борьба с энтропией, с десакрализацией, с возрастанием хаотического начала возможна благодаря определенной системе действий, воспроизводящих прецедент, первоначало данной культурно-исторической и космологической традиции. Ритуал и является главной операцией по сохранению «своего» космоса, по управлению им, по проверке действенности его связи с космогоническими принципами (степень соответствия). Отсюда — первостепенная роль ритуала в мифопоэтической модели мира и установка на операционализм для тех, кто пользуется этой моделью. Только в ритуале достигается высший уровень сакральности и одновременно обретается чувство наиболее интенсивного переживания сущего, жизненной полноты, собственной укорененности в данном универсуме; только в условиях архаического праздника удается наиболее эффективным образом снять нервное напряжение как отдельному члену коллектива, так и всему коллективу в целом (ср. идеи С. Н. Давиденкова о психофизическом воздействии ритуала на человеческий организм). Стержневое, определяющее место ритуала в жизни архаичных коллективов (по имеющимся сведениям «праздники» могли занимать половину всего времени и даже более) вынуждает признать, что в мифопоэтическую эпоху (по крайней мере) основой религии, ее нервом является именно ритуал, таинство, священнодействие. Мифология как таковая (не говоря о догматике и правилах поведения, задаваемых моделью мира) в этой ситуации занимает периферийное место: она обслуживает сферу прецедента и мотивировок; иногда она выстраивает свой относительно полный ряд параллельно ходу ритуала, но этот ряд всегда реализуется только в форме, напоминающей словесную отсылку, комментарий, своего рода сноску (для ряда архаичных традиций реконструируется ритуал, вовсе лишенный мифологического аккомпанемента в обычных его формах). Если при этом учесть, что архаический основной ритуал предполагает не только участие всех членов коллектива в нем [причем не только и не столько как зрителей, но — в объеме всего ритуала — и как участников; в этом смысле ритуал (напр., австралийский) справедливо сопоставляется с happening'ом, где эстетическая отчужденность может отсутствовать], но и своего рода парад всех способов выразительности, всех знаковых систем (естественный язык, язык жестов, мимика, пантомима, хореография, пение, музыка, цвет, запах и т. п.; ср. и типологически более позднее храмовое действо), никогда более не образующих такого всеобъемлющего единства, то напрашивается вывод о том, что наиболее естественную и непосредственную связь И. и. (как и другие семиотические системы) обнаруживает именно с ритуалом, а не с М. Связь с М. приобретает очевидность или даже первенствующее положение лишь там и тогда, где и

когда ритуал оказывается оттесненным на роль культа, утратившего (или утрачивающего) свои связи с насущными жизненными потребностями общества, или — в случае «герметизации» ритуала — когда ритуал оказывается малоизвестным (или совсем неизвестным) по сравнению с М. и И. и., которое в этом случае может пытаться установить прямые связи с М., минуя ритуал. Но в целом эта последняя ситуация уже сама по себе сигнализирует о начинающемся отпадении М. от собственно религиозной сферы, о тенденциях к секуляризации, не отделимых от процесса утраты целостного религиозного взгляда, от ориентации на частное и частичное.

Как известно, применительно к мифопоэтической эпохе целесообразно говорить не о совокупности знаковых систем, а о едином универсальном знаковом комплексе, из которого в ходе исторического развития возникли отдельные знаковые системы (в частности и те, которые используются в сфере эстетического, в художественном творчестве). Этот универсальный комплекс, пожалуй, тоже удобнее всего называть мифопоэтическим (или, хотя это менее привычно, ритуальнопоэтическим). В описываемых условиях И. и. лишено той автономности и суверенности, которую оно завоевало существенно позже, когда оно стало нейтрально по отношению к смыслу, к содержанию (ни одно определение И. и. не ставит себе целью описать круг значений, передаваемых им; исходят из того, что И. и. может выразить в с ё и если говорят об ограниченности возможностей И. и. в семантической сфере, то они объясняются только ограничениями, накладываемыми материально-техническими факторами); точнее — имманентность И. и. становится бесспорной лишь тогда, когда оно само и своими средствами начинает формировать новые смыслы. В мифопоэтическую эпоху И. и., на поверхностный взгляд, заимствует свои смыслы исключительно из целого, т. е. из мифопоэтического универсального знакового комплекса, причем эти смыслы уже известны и перечислимы, более того, они заданы: связь И. и. с мифопоэтической системой через ее смыслы принудительна, и в этих условиях И. и. не имеет выбора в сфере содержания. При таком подходе, несомненно, страдающем известной механистичностью, но пользующемся определенным признанием, И. и., действительно, выступает лишь как одна из форм плана выражения в сфере сакрального. Однако при более углубленном взгляде указанное понимание И. и. в мифопоэтическую эпоху оказывается неполным или даже неверным в ряде существенных отношений. Сама структура архаичного ритуала, первопраздника предполагает не только известную общую схему, которая имела место «в начале» и должна воспроизводиться в ритуале, но и достаточно широкую сферу, не подчиняющуюся строгой детерминации и потому сохраняющую неопределенность, непроявленность, отблеск хаоса внутри организованного и упорядоченного космоса. В этой сфере, несомненно, не только допустимы, но

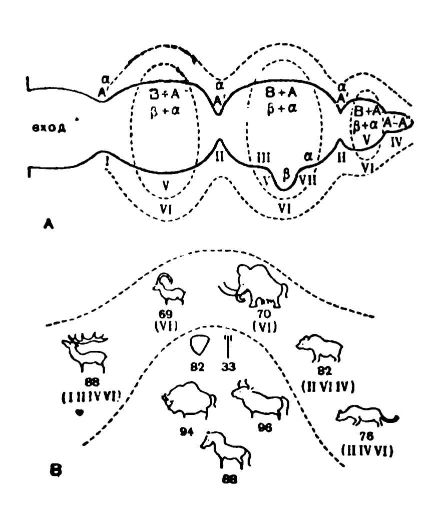
и необходимы случайность, импровизация, риск, вызов судьбе или тому, что пока не может быть целенаправленно контролируемо и управляемо человеком. В условиях, когда воспринимаемое и воспринимающее, актер и зритель, содержание и форма в акте ритуала многократно меняются местами, когда основные ценности данной модели мира разнообразно проверяются, в частности, и путем их ритуального развенчивания, «хаотизации», приведения к противоположному, — теургическая энергия, активность мифопоэтического мироощущения и творчества, прорывы в духовные глубины возрастают и учащаются. Можно думать, что живая мифологическая мысль преимущественно развивается именно в подобной ситуации, в зазорах между неподвижно покоящимися частями общей схемы ритуала. Следовательно, и И. и. (как и искусство слова, пантомимы, танца и т. п.), поскольку оно включено в названные выше трансформации и в сферу импровизационного, не может не принимать участия в создании новых мифопоэтических смыслов и в решении теургических задач. При таком понимании И. и. (или, точнее, архаичное «предискусство») не только форма, но и с о д е р ж а н и е, суть мифопоэтического (М.). Аналогии с дзен-буддистским искусством, эстетика которого ориентирована на равенство творческой активности художника и зрителя, на неопределенность соотношения (свободную игру) творца, твари и творчества, на неясность границ между явленным и неявленным, при всех сложностях таких сопоставлений, могут отчасти бросить луч света на творческую, мифостроительную функцию И. и. в архаичную эпоху или даже в настоящее время в коллективах, сохраняющих мифологическое мировоззрение. Лучший набросок подобной ситуации дан П. А. Флоренским в его исследовании этой проблемы: «Б л и ж а й ш и м примером такой деятельности можно представить х у д о ж е с т в е н н о е т в о р ч е с т в о. В нем соединяется п р а к т и ч е с к а я сторона — в о п л о щ е н и е разумом своих замыслов — с теоретической стороной — о с м ы с л и в а н и е м деятельности. Произведение художества не нуждается ни в доказательстве своей вещной реальности (ибо оно явно реально, явно есть такая вещь), ни в доказательстве своего идеального смысла (ибо оно бесспорно постигается, бесспорно не лишено смысла). Оно — ἔργον, но оно же — и непрестанно струящаяся и вибрирующая ἐνέργεια духа. Произведения пластических искусств с особой явностью свидетельствуют, что́ есть искомая нами деятельность человеческого духа, и деятельность эта, как мы сказали, ближайшим примером своим имеет изящное искусство. — Мы сказали: "ближайшим", ибо то осмысливание вещества, которое производится искусством, есть осмысливание сравнительно внешнее: и мрамор разбитой статуи и краска стертой картины, суть вещества, только вещества, не осмысленные н а с к в о з ь, не претворенные, не ассимилированные духом — не золотые, а лишь озолоченные Логосом. — Понятно, что

иначе и быть не может. Изящные искусства, исторически суть выпавшие из гнезд или выскочившие звенья более серьезного и более творческого искусства — искусства Богоделания — Феургии. Феургия — как средоточная задача человеческой жизни, как задача полного претворения действительности смыслом и полной реализации в действительности смысла — была во времена древнейшие точкою опоры всех деятельностей жизни; она была материнским лоном всех наук и всех искусств. Она была реальным условием развития самосознания, родником жизни, всею деятельностью человека. Все деятельности находили в ней свое единство и вне ее рассматривались как существующие легкомысленно, поверхностно, блудно, так сказать, и, следовательно, незаконно и болезненно. Точнее сказать, автономное существование вне-феургических деятельностей было кощунственным преступлением и рассматривалось именно так. А во времена еще более давние самая мысль о возможности самостоятельности их не возникала и не могла возникнуть: в крепком и здоровом сознании исключается и проблеск безумия. Но когда единство человеческой деятельности стало распадаться, когда феургия сузилась только до обрядовых действ, до культа в позднейшем смысле, то деятельности жизни, выделившись из нее и, так сказать, узаконив свое блудное существование, свою преступную самостоятельность, свою внебожественную самодовлеемость, стали плоски, поверхностны, без внутренне-ценного содержания. Они тогда лишились истинной точки своего приложения, а поэтому — и прочной уверенности в безусловной нужности своей. Содержание их перестало существовать как безусловно ценное и непреложно реальное. Форма и содержание разделились и стали соприкасаться случайно и произвольно. Деятельности перестали быть сами собою разумеющимися в уставе жизни и стали капризом, прихотью, роскошью, выдумкою — не “в самом деле”, а “нарочно”. И тогда деятельности обратились от Реальности и Смысла — к реальностям и смыслам, то есть в своей раздельности от Первых стали реальности пустыми и смыслы ложными. Вещи стали только утилитарными (полезными), понятия — только убедительными. Но утилитарность уже не была знамением реальности, а убедительность — истинности. Все стало подобным Истине, перестав быть причастным Истине, перестав быть Истиною и во Истине. Короче — все стало светским 〈...〉 Так рассыпалась душа в сумму помыслов и приражений, то есть состояний, навеваемых случайными ветрами извне».

Анализ произведений И. и. мифопоэтической эпохи позволяет вскрыть не только их подчеркнутую функциональность, но и их, так сказать, «ситуативность». Есть основания думать (и исследования искусства в современных архаичных традициях, кажется, подтверждают это), что такие произведения И. и. характеризуются — в пределе — наличием двух ипостасей (или, по край-

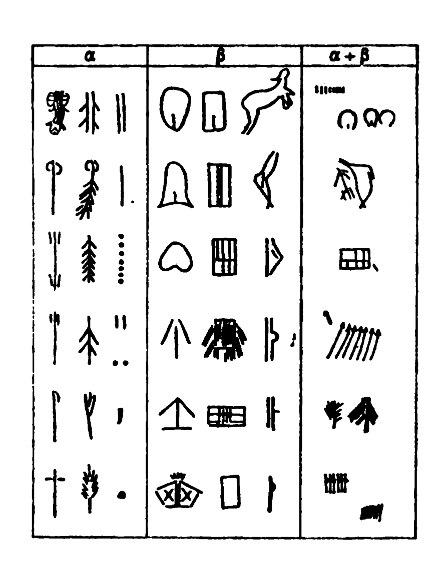
ней мере, двух полюсов): в зависимости от ситуации они могут быть «отмеченными» (сакрально и/или эстетически), обнаруживать максимальную полноту своей знаковой и символической природы и тем самым в наибольшей степени преодолевать свою материальную природу, но они же могут выступить как простой артефакт, в котором существенны только материал (камень, дерево, металл, краска и т. п.) и приложенное к нему уменье, мастерство (рисование, ваяние, резьба и т. п.); впрочем, и этими существенными компонентами можно пренебречь, особенно в критических условиях. Достаточно напомнить две картинки из истории русского язычества в X в.: с одной стороны, почитание кумира Перуна как божественного воплощения и, с другой, его ниспровержение и поношение после принятия христианства (...и Перуна посѣче, и повѣлѣ влещи въ Волхово; и поверзъше ужи, влечаху его по калу, биюще жезлѣемъ; и заповѣда никому же нигдѣ же не прияти... сице Перунъ приплы къ берви и отрину и шистомъ. «ты, рече, Перунище, досыти еси пилъ и ялъ, а нынѣ поплови прочь». Новгор. летоп. Комисс. спис.). Но и в тех случаях, когда нет такого резкого перелома, связанного с переходом к новой традиции, противоположной старой [речь может идти как о смене религиозной традиции, так и о смене отношения к возможности И. и. моделировать религиозную сферу, ср. иконоборство в разных его видах (Византия; Нидерланды и Северная Германия после Реформации и т. п.)], наблюдается, что предельная «отмеченность» произведений И. и. фиксируется лишь при определенных пространственно-временных и иных условиях, которые встречаются в своей совокупности только во время ритуального праздника. Именно в этой «литургической» ситуации произведение И. и. пресуществляется: из профанической вещи оно становится сакральным символом божественной сущности, открытым теургической энергии. В этих условиях разница между пространством художественного произведения и окружающим его пространством ритуала нейтрализуется; вернее, оба эти пространства становятся частями гомогенного поля, пронизанного силовыми линиями, соединяющими участника ритуала со сферой божественного, мифопоэтического. Следовательно, границы между произведением И. и. и внеположенным ему миром, достаточно четкие в «профаническое» время с его подчеркнутой длительностью, в этот момент литургии, когда время останавливается, размываются: произведение И. и. выходит из своих физических рамок, вторгается вовне, в мир, перестает быть только самим собой, становится стрелой, определяющей движение теургического действа, в котором означаемое и означающее, символизируемое и символизирующее сами образуют силовое поле необычайного напряжения и динамического равновесия («Вдруг стало видимо далеко во все концы света», — скажет об этой ситуации Гоголь, невольно повторяя многие характеристики этого перерыва в цепи профанической длительности,

известные из самых разных традиций). Этот выход за пределы живописного (или пластического) пространства определенным образом связан и с особой структурой живописного пространства, которое оказывается приспособленным к обмену информацией с миром. В этом отношении поучительно обращение к характеристике плана содержания палеолитических памятников, которые отражают далекую предисторию мифопоэтической эпохи. Речь идет о настенной живописи подземных святилищ («l'art pariétal»), которая, несомненно, наиболее полно и глубоко отражает специфику верхнепалеолитической картины мира. Уже обращалось внимание на негомогенность живописного пространства в пределах одного и того же святилища относительно изображаемых предметов. Этот факт важен и сам по себе, и в связи с тем, что именно мифопоэтическому сознанию (не говоря о некоторых современных научных теориях и художественных концепциях) свойственно такое понимание структуры пространства и времени. Существенно, что сам характер указанной негомогенности является таковым. Негомогенность живописного пространства в палеолитических святилищах проявляется в наличии семи разных зон, определяемых как рельефом самой пещеры, так и выбором изображений в этих зонах. Согласно А. Леруа-Гурану, различаются следующие зоны или ситуации. I — вход (первое появление изображений), II — повороты, переходы, сужения между подземными залами), III — вход в уголки альковного типа и т. п., IV — последнее (заключительное) место изображений, V — центральная часть стены в залах или при расширениях, VI — периферия стены (см. V), VII — пространство внутри уголков альковного типа. Оказалось, что знаки мужского типа (удлиненные предметы: палочки, «елочки», точки вдоль прямой и т. д. — *α*) распределяются по данным 63 пещер так, что 61 % их приходится на зоны I—IV и VI, а 31 % — на зоны V и VII. Еще более разительно распределение знаков женского типа (овальные формы, прямоугольники, «домики» и т. д. — *β*): в тех же зонах I—IV и VI встречается лишь 9 % этих знаков,



Илл. 1. Схема частей палеолитической пещеры и распределение изображений и знаков (по А. Леруа-Гурану): α — мужской знак, β — женский знак, А — мужская особь животного, В — женская особь животного

тогда как в зонах V и VII их 91%. Иначе говоря, распределение мужских и женских знаков тяготеет к дополнительному по отношению друг к другу. Другая важная особенность распределения состоит в том, что женские знаки расположены главным образом в наиболее сакрализованных местах святилища (центральная стена зала, альков), тогда как мужские знаки тяготеют к менее сакральным периферийным или переходным частям пещеры. Не менее интересны и данные, относящиеся к распределению фигуративных изображений (животных и человеческих): 100% женских фигур, 96% изображений зубра, 94% изображений бизона, 88% изображений лошади находится в зоне V; подавляющее большинство изображений других животных и мужских фигур приходится на зоны I—III, VI. Из этих подсчетов вытекают статистические закономерности сочетаемости одного из двух видов знаков (α и β) с теми или иными видами животных в пределах определенной зоны [см. илл. 1, 2]. Таким образом, создается впечатление, что в палеолитических памятниках организующее начало (связанное с композицией) сосредоточивается не столько в пределах данного отдельного изображения, сколько в совокупности следующих друг за другом изображений и соответственно топографических зон. Следовательно, если ограничиться отдельным изображением («картиной»), как это обычно делается при анализе европейской живописи, то композиция как бы выводится за скобки этого изображения, лежит вовне (подобно аналогичному выведению за скобки сюжета в архаических образцах словесного искусства); впрочем, все это вовне лежащее пространство могло, видимо, соотноситься с некиим другим замкнутым («внутренним») образом, ср. весьма интересные соображения о том, что сама пещера во всей совокупности составляющих ее частей могла восприниматься как женщина. Задача последующих периодов в развитии И. и. и заключалась, в частности, в том, чтобы композицию и сюжет извне, из несемиотичеекой сферы (внеположенный мир), ввести в скобки, в рамку, в живописное пространство, в семиотическую сферу искусства и затем, после



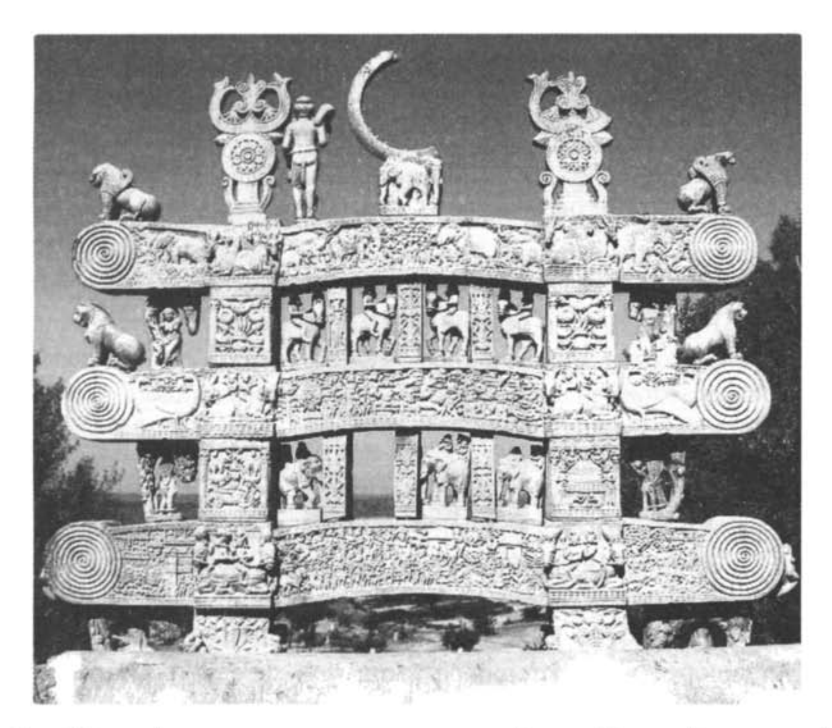
Илл. 2. Типология палеолитических мужских и женских знаков: их эволюция и комбинации

того как эмпирическая действительность интериоризирована в произведение искусства, найти средства для конструирования новых, из эмпирической действительности с необходимостью не выводимых приемов композиционного и сюжетного развертывания. Естественно, что начальная ситуация неизбежно связана с ритуалом [ср. характерное хронологическое соотношение: 50 тыс. лет до н. э. (Шательперонский период) — похоронный обряд, предполагающий определенные верования и, кстати, связанный с употреблением компонентов (охра, наборы раковин, первые предметы украшений и т. п.), позже использовавшихся дли достижения эстстического эффскта; 30 тыс. лет до н. э. (Ориньякский период) — первые выгравированные или написанные красками изображения на предметах «мобильного» искусства (Ла Ферраси, Истюриц и др.); 25 тыс. лет до н. э. (Граветтский период) — первые образцы настенной живописи (в пещерах Пернон-Пер, Гарга, Ла Грез), палеолитические «венеры» и т. д.]. Дальнейшая же эволюция связана с ослаблением ритуальной основы И. и. — вплоть до полного разрыва с ней. Тем не менсе, даже гораздо позднее эти первоначальные связи еще достаточно ощутимы или, по крайней мере, относительно легко восстанавливаются. Так, композиция многочисленных произведений И. и. основана на первоначальной двучленности изображаемого — объект почитания (обычно высшая религиозная ценность, образ данной традиции в ее целостности) и ритуал почитания (его участники, реквизит, действия и т. п.). Именно эта схема лежит в основе многочисленных композиций, связанных с мировым деревом [см. иллюстрации к статье «Дерево мировое» (на вклейках), в которых справа и слева от мирового дерева находятся изображения, не образующие по горизонтали сюжета (в отличие от изображений по вертикали), но отсылающие к сцене ритуала]; в разнообразных памятниках древнего ближневосточного искусства с горизонтальной доминантой и отмеченной центральной позицией (особый случай — мультипликация этой схемы, приводящая иногда к композиции из повторяющихся блоков, — фризовый тип) [см. илл. 3—7] * (сюда жс относится и воспроизведение этой схемы в сценах царской инвеституры, интронизации, особенно в иранском искусстве древности [помимо этого см. илл. 8, 9, 10 и др.]); в основной схеме буддийской иконографии и скульптурных композиций, где Будду в центре фланкируют справа и слева фигуры, относящиеся к плану ритуала, напр., боги и люди (ср. так называемый мотив devamanussā ‘боги и люди’, особенно распространенный на рельефах ступы в Санчи (Индия) [11, 12] (с всевозможными трансформациями, напр., Будда → дерево, столп, ступа, сиденье, трон, солнце и т. п. в центре; адоранты → деревья, животные и т. п. по сторонам [илл. 13—15]); в многочисленных композициях, характерных для

* См. список иллюстраций в конце статьи. — *Ред.*



Илл. 6. Оттиск печати должностного лица храма Инанны (Урук. Двуречье. III тысячелет. до н. э.)



Илл. 7. Рельеф на северных воротах ступы в Санчи (Индия. Начало н. э.)



Илл. 8. Хаммураби перед богом Солнца. Верхняя часть стены (Сузы)



Илл. 9. Возлияние на алтари бога и богини. Часть стелы Ур-Намму (Двуречье)





Илл. 11—12. Мотив «Боги и люди» на рельефе в Санчи (Индия)



Илл. 14. Изображение ступы Амаравати (конец II в.)

христианского искусства, в частности, для типовых схем [Богоматерь с младенцем Иисусом и святителями, предстоящими, жертвователями, заказчиками; поклонение волхвов; воздвижение Креста, прославление Креста (так называемый «Никитирион» византийской иконографии); целые композиции типа Деисусного чина и т. п.] [см. илл. 16—32] (даже генетически не связанные сюжеты во многом реализуются по указанной схеме, ср. Голгофу (крестные муки, снятие со креста и т. п.), Успение Богоматери, Благовещение и т. п.). Естественно, что сходная структура продолжает воспроизводиться и в произведениях уже секуляризованного И. и., начиная с эпохи Возрождения и позже. Наиболее четкие образцы указанной схемы могут быть уподоблены картине в картине; тем самым актуализируется противопоставление центра или внутреннего ядра и периферии или внешнего пространства. Если центр обычно объектен, выключен из действия, но сосредоточивает на себе максимальное число внутренних связей (этим концептуальным особенностям соответствуют и некоторые чисто художественные характеристики, напр., более крупные размеры, нарушающие естественные пропорции; выбор перспективы отличной от той, что определяет периферию; особая статуарность; изображение en face; символическая насыщенность и т. п.), то периферия обладает иными чертами как в концептуально-операционном (ритуал, почитание, установление активной связи с центром и т. д.), так и в художественном плане. Но еще важнее то, что, хотя периферия и может быть синтезирована с центром в одно целое, она принадлежит к иному плану, чем центр. Даже в относительно поздних образцах И. и. периферийная часть и помещаемые в ней изображения соотнесены с центром совершенно не так, как соотносятся между собой изображения центральной части. Последние обнаруживают несравненно более тесные связи — формальные, композиционные и содержательные (вплоть до сюжетных), предполагающие сеть взаимозависимостей и, следовательно, определенную семантику целого и его частей. Поэтому функция периферии в схемах этого типа — в соединении двух планов: чисто изобразительного (самодовлеющего) и ритуально-оценочного, лежащего вне самого изображения. В этом смысле периферия образует переход между тем, что составляет суть изображения, и тем, кто является потребителем этого изображения, для кого то, что изображено, обладает прагматической функцией (почитание сакрально отмеченных объектов). Тем самым периферия содержит в себе указания на то, что лежит вне изображения и что лишь условно дублируется на периферии изобразительного пространства; более того, периферия «подключает» к ситуации и зрителя, находящегося не только вне центра (как, напр., адоранты), но и вне «картины» вообще (в этом отношении зритель представляет собой как бы адоранта второй степени, иногда принадлежащего вообще к профаническому плану, вывод, имеющий, видимо, большое значе-



Илл. 16. Богоматерь с Младенцем между императорами Константином и Юстинианом (деталь мозаики южного вестибюля Св. Софии в Константинополе, X в.)



Илл. 17. Прославление Креста (оборот иконы Спас Нерукотворный, сер. XII в.)



Илл. 18. Чимабуэ. Мадонна с Младенцем (XIII в. Уффици. Флоренция)



Илл. 22. Фра Беато Анджелико да Фьезоле. Сцена коронации. (XV в. Лувр. Париж)



Илл. 28. Ван Эйк. Поклонение мистическому агнцу (XV в. Собор Св. Бавона. Гапд)



Илл. 29. Деисус (XIII—XIV вв. Псковская школа. Русский музей. Санкт-Петербург)



Илл. 31. Дионисий. Сошествие во ад. (1500—1502 гг. Русский музей. Санкт-Петербург)



Илл. 36. Джотто. Поцелуй Иуды (Капелла делла Скровеньи. Падуя)

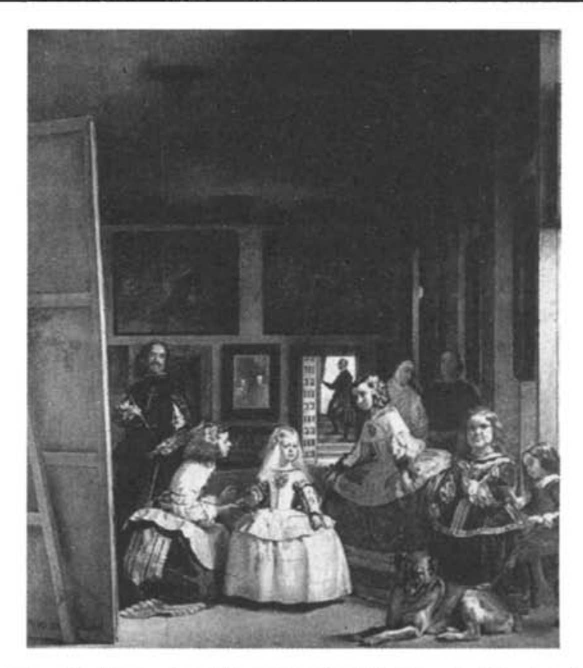


Илл. 36а. Дуччо. Поцелуй Иуды (Сиена)

ние для генеалогии всей категории «зрителей», уже не связанных непосредственно с ритуалом). Таким образом, периферия не только осуществляет обмен информацией между произведениями И. и. и тем, что находится вовне, но и контролирует модус самого произведения (сакральный или художественный). Так, Джотто в своем стремлении разрушить изображение как моленный образ, предполагающий связь со зрителем-адептом, т. е. снять противопоставление адепт — объект почитания, обращается прежде всего к периферии. Именно здесь он вводит профильную ориентацию изображаемых лиц (и часто динамичность основного персонажа, ср. «Поцелуй Иуды» [36, но 36а]) и тем самым включает их в сеть внутренних связей (часто диало-

гического характера); иное дело — византийская икона с ее фронтальным построением (обратной перспективой), неподвижностью, божественным покоем изображаемого персонажа, акцентом на глазах, пристально смотрящих на молящегося. Адепт (или адепты) оказывается включенным в ядро изображения, картина приобретает независимый, самодовлеющий сюжет, в результате чего минимализируется ритуальное значение изображения, меняющего свой семиотический топос. Знаком этого изменения может быть помещаемое на периферии автоизображение (ср. робкое введение автопортрета у Ван-Эйка в изображение четы Арнольфини, несколько более решительное в «Поклонении волхвов» или «Наказании Корея» Боттичелли и очень смело, почти вызывающе, в «Менинах» Веласкеса [33—35]: оно не только сигнализирует о рамке, но и обыгрывает ее функции; сама же рамка сохраняет свое инвариантное значение на всем протяжении развития И. и. от мифопоэтической эпохи до живописи Нового времени. Тот обмен между Богом и человеком, который происходит в архаичных ритуалах, опосредствованно продолжается в обмене между внеположенным миром и описывающим его текстом (в частности, в произведении И. и.) и в обмене между содержательными элементами и синтаксическими знаками («грамматикализация» смысла) в самом тексте (в том числе и живописном). Эти оба типа обмена объясняют тот факт, что художественные тексты обнаруживают отчетливую тенденцию к уплотнению своего пространства за счет введения все новых и новых элементов в свою периферийную часть, переработки и перевода их из нее в центр (этому, конечно, не противоречит тенденция к переводу в орнаментальные элементы «сработанных» или автоматизирующихся частей схемы с последующим их выведением за пределы текста). Другой пример уплотнения — создание текстов кумулятивного типа — также имеет аналогию в таких трансформациях ритуала, которые приводят к созданию объединенного ритуала как своего рода теоретико-множественной суммы; несколько иной аспект приобретает кумулятивность при суммировании зрительного впечатления во времени или в пространстве, когда фиксируются последовательные стадии движения (ср., напр., новгородскую икону XV в. «Усекновение главы Иоанна Предтечи» [37], на которой голова Иоанна изображена дважды, или русскую Богородицу-троеручицу, с одной стороны, и суммирование правого и левого взгляда в ряде изображений египетских божеств или объясняемые той же операцией характерные округлости персонажей византийских и русских икон (напр., у Феофана Грека), с другой стороны.

Описанный обмен информацией между произведением И. и. и внеположенным миром, конечно, находится в известном соответствии и, более того, в отношении генетической преемственности с кардинальной установкой мифопоэтического сознания на необходимость «обмена» (échange, в понимании



Илл. 35. Веласкес. Менины (1656. Прадо. Мадрид)



Илл. 37. Усекновение главы Иоанна Предтечи (фрагмент иконы XV в. Новгородская школа)

Мосса и Леви-Строса) между сферой человеческого и сферой божественного, поскольку этот обмен есть не что иное, как проверка, верификация прежнего единства этих сфер, их общего происхождения и, следовательно, причастности человеческого к божественному, временно и по необходимости профанического к вечному сакральному (божественная воля, свобода). Уже из этого следует, что И. и. не только одна из форм мифопоэтического сознания, мифология сама по себе, но и источник информации об этом сознании, о мифологии. Различение этих двух функций, несмотря на кажущуюся его очевидность, весьма существенно. И. и. может быть глубоко мифологично, но малоинформативно для «внешнего» наблюдателя в силу установки на герметизм, зашифрованность, абстрактность, запрет использования «прямых» (обычно иконических) приемов и т. п. Вместе с тем И. и. может быть весьма информативным, несмотря на его немифологичность или принадлежность к другой традиции, нежели та, которую оно отражает (ср. такие аналогии, относящиеся к сфере письменных источников, как древнегреческие свидетельства о скифской или египетской мифологии, латинские — о германской, арабские — о славянской, испанские — об американских и т. п.). Поэтому при анализе данных И. и. с точки зрения мифологической информации, содержащейся в них, важно установить принадлежность этих данных к первичным (напр., греческое искусство ← греческая мифология, индийское искусство ← индуизм и т. п.) или вторичным (см. выше) источникам и определить, какая часть мифологической информации и насколько сохраняется при трансформации в образы И. и. Как правило, относительно устойчивыми во вторичных источниках оказываются набор мифологических персонажей (иногда достаточно полно сохраняющих многие внешние детали), их связь между собой, отдельные мотивы и даже сюжет в целом. Даже если бы в нашем распоряжении не осталось никаких данных об античной и библейской мифологии кроме итальянской живописи эпохи Возрождения, не представляло бы особого труда восстановить очень значительное количество фактов, относящихся к топике и сюжетике указанных мифологических систем (то же отчасти относится и к отражению новозаветного цикла в искусстве), но никак не к внутреннему духу их; вместе с тем задача реконструкции мифологичности, ее скрытого нерва, у итальянских художников XV—XVI вв. по их «античным» или «библейским» картинам не представляется слишком сложной — при том, что сами «мифы» (сюжеты) итальянского Возрождения по этим произведениям восстановлены быть не могут. В кругу этих источниковедческих проблем особое место занимает ситуация, связанная с разными видами субституции — отождествлениями, заменами, расчленениями, склеиваниями (персонажей и мотивов), мультипликациями и т. п., отражающими принципы аккомодации «чужого» в «своем» [ср. пример Язылыкая, где хур-

ритские изображения богов ассоциировалось с хеттскими божествами, или «Поклонение волхвов» Брейгеля Старшего и всю эту обширную традицию или же такие «субституционные» тексты, в которых античный, библейский или христианский мифологический сюжет использует архаичную схему мирового дерева, ср. сюжет этрусской росписи гробницы Быков (VI в. до н. э.) «Ахилл подстерегает Троила» [38] или ряд образцов францисканской иконографии, напр., «Св. Франциск, проповедующий птицам» Бонавентуры Берлингиери (1235 г; среднее клеймо левого ряда) и др.]; противоположная ситуация предполагает передачу «своего» на языке «чужого» (ср. сюжеты русской легендарной истории в русской классицистической живописи XVIII в. — «псевдоантичная» манера). Но даже если отвлечься от «вторичных» источников и иметь в виду только «первичные», проблема их интерпретации как мифологических свидетельств сопряжена с многими трудностями объективного и субъективного характера. Прежде всего И. и. может при передаче мифологической информации пользоваться знаками разных типов. По принятой классификации (Ч. С. Пирс, Ч. Моррис и др.), среди них выделяются знаки-индексы, основанные на естественной смежности изображаемого и изображающего, знаки иконического типа, основанные на сходстве того и другого, и знаки-символы, основанные на принудительной смежности. Эти разные типы знаков приобретают особое значение именно в изобразительной сфере, ориентированной на зрение и на примат пространственного аспекта над временны́м (в отличие от языковых текстов). Они же определяют принципиальное различие в передаче средствами И. и. мифологического содержания. Только иконические знаки открывают возможность «прямой» (одно-однозначной) трансформации изображаемого в изображающее и обратную реконструкцию. Произведение И. и. «иконического» типа может исключительно полно и детально (даже с «усилением») моделировать мифологический сюжет или сцену; степень точности, «соответственности» регулируется лишь мастерством (точнее, внимательностью) художника и материально-техническими условиями. Такое произведение обладает свойством особой наглядности (оно так аранжирует материал, что он может быть воспринят в наиболее короткое время и при затрате наименьших усилий); пропущенную или не воспринятую сознанием часть ритуала, протекающего во времени (как и рассказываемого мифа), участник ритуала или слушатель мифа, строго говоря, восстановить не может, тогда как зритель произведения И. и. как бы отключает временно́й фактор (если только картина не включает последовательную серию эпизодов, как, напр., в иконах с житием в клеймах) и в любой момент может просмотреть вновь картину, ставя себе те или иные задания; именно поэтому зритель не обязан обладать той мнемотехникой, что слушатель и/или читатель мифа или других жанров мифопоэтической словесности. Уместно

напомнить некоторые свидетельства, относящиеся уже к тому периоду, когда и книжность и грамотность были достаточно широко распространены: «Если к тебе придет один из язычников, говоря: покажи мне твою веру ... ты отведешь его в церковь и поставишь перед разными видами святых изображений» (Иоанн Дамаскин); «часто то, что ум не схватывает с помощью выслушанных слов, зрение, воспринимая не ложно, растолковывает яснее» (Никифор, константинопольский патриарх); «Изображения употребляются в храмах, дабы те, кто не знает грамоты, по крайней мере, глядя на стены, читали то, что не в силах прочесть в книгах» (Григорий Великий). Для эпох, когда не было письменности (а именно такая ситуация характерна для мифопоэтического сознания), роль И. и., естественно, возрастает еще больше. — Произведение И. и. не только наглядно, но и экономно: при заданном объеме информации оно принадлежит в принципе к общедоступным текстам; для передачи той же информации в словесном (устном или письменном) тексте потребовалось бы настолько увеличить объем описания (по сравнению с канонической формой данного мифа) и настолько усложнить его структуру, что текст неминуемо бы превратился в специальный текст гибридного характера: в нем требовалось бы не только словесно описать сюжет и пространственно-временны́е условия его развертывания (напр., ночью у подножия горы N, находящийся на коне и держащий в руках такое-то оружие, ведет поединок с M., обладающим такими-то характеристиками), но и присоединить нечто вроде списка разнообразных предписаний, которыми руководствуются художники, специализирующиеся в канонических жанрах (размер фигур, их взаимное расположение, используемые цвета, их распределение и т. п.); иногда рекомендации (или запреты) такого рода выходят за рамки того, что может быть прослежено в самом изобразительном тексте (ср. предписания, излагающие внутренние и внешние условия, в которых мастер может начинать свои труд (ср. такие же условия в связи с исполнением заговоров и других ритуалов, что опять-таки отсылает к теме генетического тождества художника (поэта) и жреца и, следовательно, создания произведения И. и. и совершения ритуала). Произведение И. и. иконического типа может иметь в своей основе некий другой текст, использующий ту же или иную знаковую систему (первый случай — «вечные» темы И. и., напр., эволюция изображения шаманской модели мира у народов Сибири или развитие образа Богоматери в христианском искусстве; второй случай — картина, построенная как «перевод» некоего словесного текста (ср. фрески Джотто в капелле Скровеньи в Падуе, изображающие историю Марии и Христа, как передача по горизонтали последовательного набора евангельских эпизодов, соотнесенных с временно́й осью [39—47]). Во втором случае (преимущественно) возникает вопрос об адекватности подобного внутрисемиотического перевода на язык И. и., т. е. на язык форм, объ-

емов, линий, цвета, света и тени, топологических характеристик [положение объекта в «абсолютном пространстве (вверху — внизу, справа — слева), или относительно других объектов изображения, или, наконец, относительно объектов, находящихся вне живописного или скульптурного пространства (ср. особенно частые случаи нахождения произведений И. и. в погребениях, в храмах, у алтаря, в других ритуально отмеченных местах)] и т. п. Вопрос об адекватности передачи мифологического содержания в И. и. (и даже о том, чтó следует понимать под адекватностью) решается особо в каждой традиции. При этом должны учитываться прежде всего два фактора: 1) чтó должно быть изображено (см. ниже) и 2) какие есть средства для решения задачи изображения («разрешающая» сила И. и. в данной традиции). При этом необходимо принимать во внимание не только и не столько материальную наличность тех или иных средств в экологическом окружении данного коллектива (глина, камень, дерево, охра и т. п.), сколько наличие определенного культурно-производственного навыка, узуса, традиции (материал может быть известен, но он не используется в данной культуре) и, главное, правила семантизации наличных средств или конструируемых из них объектов (напр., красный → кровь, черный → зло, смерть, круглый → женский, находящийся вверху → божественный, профильный → отрицательный и т. п.). Оба указанных фактора для разных традиций, а часто и для одной и той же, не взятой в историческом развитии, изменчивы, и поэтому отношение И. и. к М. вдвойне динамично. Еще более сложно положение с тем, чтó подлежит изображению. Прежде всего следует помнить о наличии двух противоположных принципов — необходимость передачи религиозного и мифологического содержания в И. и. и запрет на изображения такого рода (хотя чаще всего табуируются изображения только «иконического» типа и относящиеся исключительно к сакральной сфере). В случае отсутствия принципиального запрета на И. и. в религиозно-мифологической сфере все варианты взаимоотношения М. и И. и. и вся типология «адекватности» одного другому размещаются в пространстве между двумя полюсами, которые, однако, объединяются тем, что каждый из них претендует на максимальную адекватность в передаче средствами И. и. сакральной сферы: — 1) И. и. «иконического» типа не может даже приблизительно передать сакральное; ориентируясь на натуралистическое, телесное, чувственное, оно не только бессмысленно и безблагодатно дублирует бытие в его низших проявлениях, но, будучи не способно передать божественное, оно подменяет его, профанирует, искажает и потому оскорбляет, оно сродни идолопоклонству, язычеству; отсюда и запреты на «иконическое» изображение божества в иудействе, исламе, в Византии VIII—IV вв. (иконоборчество, начиная с Льва III Исавра); при этом вполне допустимо использование знаков-индексов и знаков-символов, лишь обобщенно обозначающих сферу божест-

венного [геометрические знаки, орнаментальные мотивы и даже «иконические» изображения, но используемые в другом модусе (ср. деревья, цветы, птицы, животные во Влахернской церкви вместо уничтоженных по приказанию Константина V эпизодов евангельского цикла)]; чередование в верхнепалеолитическом искусстве периодов, тяготеющих к знакам-индексам и знакам-символам, с периодами с натуралистической («реалистической», фигуративной) тенденцией как раз и отражает борьбу двух указанных начал в диахроническом плане. — 2) И. и. «иконического» типа не только может передать сакральное, но оно само в образе своих произведений и есть объект божественного почитания; они не удваивают божественную сущность, но как раз и являются ею [ср. нередкую ситуацию «обожествления» идолов не только в архаичных и изолированных традициях, но и в таких относительно высоко развитых цивилизациях, как та, что существовала в Двуречье (украшение идолов, их кормление, мытье, устройство брачных церемоний с их участием, походов и т. п., одним словом, «витализация» и деификация материальных образов божеств)], ср. не менее редкие примеры такого обожествления слова, особенно божественного имени (ср. движение «имябожцев» в начале XX в.). Отношение христианства к И. и., как оно было сформулировано на VII Вселенском Соборе, так или иначе учитывает обе названные точки зрения. Через платоновское учение об анамнесисе (ἀνάμνησις) как явлении самой идеи в чувственном и его неоплатонические филиации пролагает путь, приведший к святоотческому учению о «напоминательности» искусства и всей соответствующей традиции, ср.: «Искусство — не психологично, но онтологично, воистину — есть откровение первообраза. Искусство воистину показывает новую, доселе незнаемую нам реальность... Художник не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его “записи” духовной реальности» (П. А. Флоренский). Как бы ни относиться к этим мыслям, но необходимо признать, что помимо И. и., которое иллюстрирует мифологию, объясняет или комментирует ее и тем самым предполагает свою вторичность по сравнению с некиим образцом, который оно моделирует, существует подлинно мифостроительное искусство, не только «открывающее» миф, но и созидающее его и обеспечивающее ему развитие во времени и в духовном пространстве человеческой культуры. Именно этот вид И. и. и должен прежде всего привлекать внимание исследователя в связи с темой М. и И. и. Но такое искусство, конечно, и характеризуется наибольшей сложностью, ибо оно соотносимо и сопоставимо только со своим результатом, преследуемым самим искусством как цель. В ходе этого последовательного движения к результату у такого И. и. нет видимых и канонизированных образцов: они лишь в будущем, в потенции, in spe. Более того,

И. и. подобного рода использует такие орудия изобразительности и выразительности, которые меняются в ходе осуществляющегося мифотворчества и тем самым вновь отсылают нас к проблеме взаимопроникновения формы и содержания, искусства и мифологии. Если говорить об информационных параметрах такого И. и., то здесь они относятся не столько к действующим персонажам или сюжетам, сколько к самым тайным, но вместе с тем и наиболее важным, пружинам мифологического и — шире — мифопоэтического творчества, которые (хотя бы отчасти) удается нащупать или реконструировать. Впрочем, сказанное сейчас никак не может быть истолковано как недооценка «вторичного» И. и., произведения которого строятся как текст на основе другого текста (независимо от того, имеется ли в виду использование одной и той же или разных знаковых систем, одного или разных кодов и т. п.). Но при анализе таких текстов И. и. одна из основных теоретических предпосылок (к сожалению, часто игнорируемых) состоит как раз в том, чтобы учесть, что́ при вне- и внутрисемиотическом «переводе» (трансформации) определяется по необходимости особенностями «перевода» и, следовательно (в конечном счете), самой структурой «переводимого» (первичное) и «переводящего» (вторичное), а что зависит от несовершенства (субъективный фактор) исполнения. Нужно полагать, что «Тайная вечеря» (фреска в монастыре Санта Мария делле Грацие, Милан) или незаконченное «Поклонение волхвов» (Уффици, Флоренция) Леонардо да Винчи превосходят соответственно работы Андреа дель Кастаньо и Гирландайо на первый сюжет или Веронезе на второй сюжет (если говорить только о высочайших образцах, основывающихся на одних в тех же источниках) не только в чисто художественном плане, но и как свидетельства мифологического характера [26, 27].

Уровень информации, которую содержат произведения И. и. относительно сферы мифологического, естественно, существенным образом зависит от того, принадлежат ли эти изобразительные тексты к «первичным» или «вторичным» источникам, во-первых, и есть или нет какая бы то ни было (даже и независимая) версия того же образа или сюжета (помимо представленной в произведении И. и.), во-вторых. Очевидно, что «первичные» и уникальные версии обладают в этом отношении всеми преимуществами. Палеолитическое И. и., как и искусство «немых» цивилизаций, языка которых мы не знаем ни в плане выражения, ни в плане содержания, занимают с этой точки зрения исключительное место. Нам остается неизвестным ни как назывались те или иные объекты палеолитических изображений [кстати, само разнообразие объектов в тождественной позиции (напр., «мужские» животные: зубр, бизон, олень и т. п.) еще не предопределяет наличия разных названий для них в языке палеолитического homo sapiens; впрочем, мыслимы (и даже могут быть подтверждены данными архаичных этнолингвистических комплексов) и дру-

гие ситуации, когда одному объекту отвечают разные названия], ни какой сюжет (а иногда даже — какой смысл) выражается этими объектами; не случайно, что именно в области палеолитического искусства особенно часты произвольные трактовки. Единственное, что сохранили нам палеолитические памятники, — это сами изображения, никак и нигде — в пределах той же эпохи — больше не отраженные. Поэтому уже сам каталог этих изображений (ср. исследования Леруа-Гурана, Ламинг-Эмперер и др.) представляет исключительную ценность как, действительно, уникальный источник. Внутри этого круга бо́льшая или меньшая относительная ценность определяется особенностями изображений, дающими возможность делать дальнейшие заключения [что и приводит к возрастанию информации (конечно, всегда предположительному) в данном памятнике], причем эти заключения возможны или благодаря комбинаторному анализу (поэтому многообъектные изображения в принципе ценнее единичных изображений), или благодаря предполагаемым генетическим и/или типологическим связям [ср. изображение женщины типа «венеры» с рогом в руках (Лоссель) и поэтический образ «рога изобилия», мужчина, мечущий стрелу (там же), и образ «стрелы любви», кортежи животных и более поздние «политерионы», соответствующие мотивы сказок, заговоров и т. п.]. Возможность выявления некоторых противопоставлений или предпочтений [животное над человеческим, женское над мужским, левое над правым (оттиски рук), чужое над своим; «тектиформа» над фигурой] или указаний на тождество (или хотя бы связь), ср. рана и vulva, смерть и соитие и т. п., сама по себе подводит исследователя к реконструкциям или, вернее и чаще, к открытию предпосылок становления более поздних мифопоэтических образов. См. илл. 48—53, относящиеся к таким центрам палеолитического И. и., как Истюриц, Верхняя Ложери, Ласко, Пеш-Мерль, Ла Мадлен, Альтамира, фон де Гом, Комбарелль, Труа Фрер, Монтеспан, Каповая пещера и т. п. — И. и. мезолита и особенно неолита (ср. такие образцы, как наскальные изображения Восточной Испании в VIII—V тысячелетии до н. э., петроглифы скандинавско-онежско-беломорской зоны, сибирские «писаницы», наскальное искусство Африки и т. п.), как и так называемое традиционное искусство архаичных коллективов настоящего времени (африканское, австралийское, американское, народов Сибири, Юго-Восточной Азии и т. п.), свидетельствуют о новой стадии мифопоэтического развития, которая имеет уже несомненные аналогии и параллели в данных последующих эпох. Наличие на этих изображениях большего числа объектов, более дифференцированных, а иногда и детализированных, с более четкими пространственно-топологическими характеристиками и образующими более или менее бесспорные стандартные связи сюжетного типа [сфера плодородия, конфликтные ситуации, структура мира, злое начало, идея передвижения, перемены

мест, предпосылки временно́й аранжировки (солнце, месяц и др.) и т. п.], наряду с развитием более старых тем (животное и человек), позволяет говорить о том, что искусство этого периода отражает новую мифопоэтическую ситуацию. Не менее интересно, что в целом ряде случаев удается установить несомненную связь тех или иных локальных изводов неолитического искусства с более поздними и довольно хорошо исторически засвидетельствованными вариантами И. и. и М. Бесценные свидетельства И. и. и ритуальных святилищ, с которыми оно связано, открыты в древнейших ближневосточных центрах неолитической «революции», особенно в Чатал-Гююке. Его И. и. образует, видимо, кратчайший переход к И. и. и М. древних цивилизаций Ближнего Востока (условно — «жреческий» комплекс). С другой стороны, многие архаичные культуры в Старом и Новом Свете (напр., в северном полушарии, хотя, конечно, не только в нем) образуют «шаманский» (условно) комплекс с характерными для него мифопоэтическими концепциями (ср., в частности, тему структуры мира по вертикали и связи между космическими зонами; ср. также отражение этих мотивов в так называемых «шаманских» картах). См. [54—81]. Можно с уверенностью сказать, что если между LX и XXX тысячелетиями до н. э. человеком в принципе был освоен «графический» символизм (менее удачно называемый палеолитическим и с к у с с т в о м; здесь нецелесообразно говорить об эстетическом, так как оно относится к сфере сознания), если в последующие 15—20 тысячелетий отрабатывалась парадигматика (инвентарь) «графических» символов (менее существенны, видимо, были «пластические» символы, которые к тому же выступали в несколько иной функции), то в неолитическую эпоху был уже создан исходный фонд с и н т а г м а т и ч е с к и х последовательностей этих «графических» символов, т. е. первые бесспорные мифопоэтические тексты, записанные на языке визуальных знаков «иконического» характера. Увеличившиеся возможности трансляции таких изобразительных текстов во времени и в пространстве привели к лавинообразному количественному росту подобных текстов и к предпосылкам создания гораздо более специализированных многоуровневых изобразительных текстов мифопоэтического содержания. В последующую эпоху, которая объединяет в себе культуры древнейших великих цивилизаций (Египет, Двуречье, Индия, Китай, Мезоамерика и др.) и другие комплексы, так или иначе ориентированные на тему «мирового дерева» [ср. илл. 82—118] можно, вероятно, уже говорить о создании предпосылок к выделению И. и. из всего единого до тех пор мифопоэтического комплекса. И. и. начало терять свой локус «графического» символизма, компенсируя эту потерю возрастанием независимости, суверенности, самодостаточности, приобретением новых модусов и формированием новых типов познания. А этот процесс не мог не быть связан с тем отпадением от мифопоэтического, о котором говорилось

выше. И, однако, нужно помнить, что последние тысячелетия до нашей эры лишь обозначали начало этого процесса. Мифопоэтический фонд И. и. этого времени огромен, и значение его очень велико, поскольку далеко не всегда он дублируется письменными источниками; более того, иногда именно И. и. является единственным или во всяком случае самым авторитетным источником информации; в других случаях, уступая в этом отношении письменным памятникам, оно открывает перед исследователем новые эвристические ходы и создает условия для реконструкций, которые невозможны на материале других источников. Наконец, именно в эту эпоху впервые создаются достаточно детализированные мифопоэтические стандарты на языке И. и., имеющие исключительно широкое распространение. Ср. почти ойкуменический характер «основного» мифа, отраженного в бесчисленном множестве изобразительных текстов; особенно важно, что этот миф образует следующее звено в цепи развития после времени творения, отраженного в многочисленных мифах о происхождении Космоса (и человека), которые, однако, несравненно скуднее и частичнее зафиксированы в И. и. Хотя античное (прежде всего древнегреческое — непосредственно или в римских версиях) И. и. необычайно полно отражает набор мифологических образов и сюжетов, оно, с одной стороны, в очень значительной степени дублирует еще более полные данные письменных или устно-поэтических источников [причем часто (напр., во фризовых композициях или в изображениях на вазах) оно не что иное как «перевод» этих языковых текстов], а с другой стороны, И. и. в это время сделало уже достаточно большие успехи в эмансипации, чтобы вовлечься в сферу действия уже чисто художественных факторов. См. [119—138]. Религиозные ценности христианства фиксируются, сохраняются и передаются (как отчасти и библейские) в огромном количестве произведений И. и., которое, по крайней мере до эпохи Возрождения, по справедливости может быть также названо христианским искусством. Укорененная в самом христианстве идея историчности в известной степени объясняет два круга фактов — то, что христианское искусство включает в себя и библейскую тематику, и то, что христианская топика продолжает разрабатываться в искусстве, которое перестало быть христианским, во-первых, и стало светским, во-вторых. Динамичность и полицентричность европейского искусства на протяжении последних 6—7 веков [ср. также наличие искусства иного типа, разрабатывающего ту же тематику (византийское, древнерусское и т. д.)] привели не только к созданию колоссального фонда образов и сюжетов, который обладает исключительной ценностью сам по себе, но и к построению эволюционных линий для каждого образа и сюжета. Мощность таких линий, особенно ключевых [Благовещение, Богоматерь с младенцем во всем многообразии ипостасей (Галактрофуса — Млекопитательница; Елеуса, Гликофилуса — Умиление; Взыграние,

Одигитрия и т. п.), Успение; Въезд в Иерусалим Иисуса Христа, Тайная вечеря, Крестный путь, Крестные муки, Преображение и т. п.], создает ситуацию «резонанса», суммации образов, их взаимовлияния, которая содержит в себе залог дальнейшего развития системы, ее принципиальной «открытости» и кумулятивности и, кроме того, образует новые предпосылки для религиозного постижения евангельской истории уже на материале вторичных источников. При этом отход этих источников от буквы исходного текста и многочисленные трансформации и деформации традиционных образов могут не только не мешать сохранению информации, но и увеличивать ее устойчивость и облегчать переход от текста к ритуалу, от внешнего к внутреннему, от автоматизированного и безблагодатного к сфере софийно-бытийственного. Подводя итог, можно сказать, что европейское И. и. Нового времени, связанное с христианскими темами, являясь вторичным (третичным и т. д.) источником истории земной жизни Христа, как она отразилась в евангельском предании, выступает как первичный (и притом первоначальной важности) источник сведений о воспринимающем эту историю сознании, исповедующем ее или просто размышляющем о ней (десакрализованный вариант). Этот круг вопросов вплотную приводит к еще одной функции И. и., существенной в связи со сферой религиозно-мифологического, — к функции улавливания (главным образом, через суммирование импульсов на уровне бессознательного) необратимых, но еще не замечаемых, не вышедших наружу изменений и сигнализации их через интенсификацию архетипического творчества (К. Г. Юнг), ср. архетипичность Леонардо, Босха, Брейгеля, Ван Гога, Миро, Дали и многих других художников. Через эту функцию искусство вообще и И. и. в частности включает себя в поток мифотворчества, конкретные и «конечные» формы которого остаются до поры неясными. В этом смысле справедлив тезис, что искусство начинается мифологией, ею живет и ее творит.

Разумеется, тема М. и И. и. обнаруживает и многие другие аспекты. Из них здесь существенно назвать лишь еще два, поскольку они не только открывают глубинную связь И. и. и М., но и, к сожалению, как правило, игнорируются пишущими на эту тему. Речь идет, во-первых, о роли образов И. и. как импульсов для начала религиозного пути в прямом и переносном смысле (*Он имел одно виденье, | Непостижное уму, | И глубоко впечатленье | В сердце врезалось ему...*), как того, что заставляет уйти от мирской жизни, чтобы найти Бога, или же как средства «отталкивания» в медитации (напр., созерцание иконы как начальный этап серии перекодировок образов, параллельно которым осуществляется вознесение духа, духовное восхождение); сюда же относится не только акт созерцания, вúдения и т. п. (в принципе) пассивные состояния, но и акт творения, в частности, произведений И. и. [ср. работу над «Явлением Христа народу» А. Иванова как религиозную миссию и процесс

приближения к сакральным ценностям или же рисование (часто alla prima, т. е. сразу, за один прием, во всяком случае без сколько-нибудь существенных исправлений) с целью достижения определенного духовного статуса, как средство самонастроиться духовно; в этом случае сам рисунок не цель, а лишь средство]; отчасти такую же роль импульса к новым осмыслениям или созданию новых мифологем играют литературные толкования произведений И. и. [ср. анализ «Ациса и Галатеи» К. Лоррена в «Подростке» («Золотой век») или картины Гольбейна Младшего «Труп Христа» в «Идиоте» Достоевского]. Во-вторых, следует помнить и о роли образов И. и. в восстановлении духовного горизонта того, кто пользуется этими образами, потребителя их (ср. анализ с этой точки зрения моленных икон Сергия Радонежского). Но, конечно, эта задача огромной важности может получить пока лишь очень приблизительное (как правило, вероятностное) решение и то лишь при редком стечении благоприятных обстоятельств. Впрочем, более широкие исследования специфики восприятия и переработки образов искусства индивидуальным сознанием могут помочь построению типологии связей воспринимаемого и сознания, его воспринимающего.

Несмотря на традиционность темы И. и. и М. и многочисленные ее разработки, она, несомненно, относится к кругу тех тем, которые не только не исследованы с достаточной полнотой и надежностью, но и о которых можно сказать, что они в будущем помогут решить многие кардинальные проблемы, относящиеся как к искусству, так и к сфере религиозного и мифологического. Но эти открытия возможны лишь при условии совокупного рассмотрения И. и. и М., исходящего из наличия общего субстрата в том и другом.

Литература

З. А. Абрамова. Палеолитическое искусство на территории СССР. М.—Л., 1962.

В. К. Афанасьева, В. Г. Луконин, Н. А. Померанцева. Искусство Древнего Востока. М.—Дрезден, 1976 (сер. Малая история искусств).

О. Бенеш. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениям. М., 1973.

А. А. Бобринский. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда исследователей истории и древностей Ростово-Суздальской области. М., 1902.

Г. Вейль. Симметрия. М., 1968.

Г. Вёльфлин. Классическое искусство. СПб., 1912.

Он же. Ренессанс и барокко. СПб., 1913.

Он же. Искусство Италии и Германии эпохи Ренессанса. Л., 1934.

А. С. Гущин. Происхождение искусства. М.—Л., 1937.

М. Дворжак. Очерки по искусству Средневековья. М.—Л., 1934.

Л. Ф. Жегин. Язык живописного произведения. М., 1970.

С. В. Иванов. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.—Л., 1954.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте // Труды по знаковым системам. 8. Тарту, 1977.

Р. В. Кинжалов. Искусство древних майя. Л., 1968.

Он же. Культура древних майя. Л., 1971.

Н. П. Кондаков. Иконография Богоматери. Т. 1—2. СПб., 1914—1915.

Г. Кюн. Искусство первобытных народов. Л., 1933.

В. Н. Лазарев. История византийской живописи. Т. 1—2. М., 1947—1948.

Он же. Русская средневековая живопись. М., 1970.

Он же. Византийская живопись. М., 1971.

К. Д. Лаушкин. Онежское святилище // Скандинавский сборник. 4—5. Таллин, 1961—1962.

В. Г. Луконин. Искусство Древнего Ирана. М., 1977.

М. Э. Матье. Искусство Древнего Египта. М., 1970.

В. Б. Мириманов. Первобытное и традиционное искусство. М.—Дрезден, 1973 (сер. Малая история искусств).

А. П. Окладников. Петроглифы Ангары. М.—Л., 1966.

Он же. Петроглифы Верхней Лены. Л., 1977.

А. П. Окладников, В. Д. Запорожская. Петроглифы Забайкалья. Ч. 1—2. Л., 1969—1970.

А. П. Окладников, А. И. Мартынов. Сокровища томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. М., 1972.

Первобытное искусство. Т. 1. Новосибирск, 1971.

Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки. М., 1973.

В. И. Равдоникас. Наскальные изображения Онежского озера. М.—Л., 1936.

Он же. Наскальные изображения Белого моря. М.—Л., 1938.

Он же. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений // Советская археология. 1937. № 4.

Ранние формы искусства. М., 1972.

Б. И. Ривкин. Античное искусство. М.—Дрезден, 1972 (сер. Малая история искусств).

Н. Д. Флиттнер. Культура и искусство Двуречья и соседних стран. М.—Л., 1958.

А. А. Формозов. Памятники первобытного искусства на территории СССР. М., 1966.

Он же. Очерки по первобытному искусству. М., 1969.

L. Adam. Primitive Art. Harmondsworth, 1949.

E. Akurgal. Die Kunst der Hethiter. München, 1961.

Idem. Die Kunst Anatoliens. B., 1961.

O. Almgren. Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden. Frankfurt am Main, 1934.

F. Boas. Primtive Art. Oslo, 1927.

H. Breuil. Quatre cents siècles d'art pariétal. Montignac, Dordogne, 1952.

A. Champdor. Kunst Mesopotamiens. Lpz., 1964.

M. Covarrubias. Indian Art of Mexico and Central America. N. Y., 1957.

T. W. Danzel. Mexico. I. Darmstadt, 1922.

A. P. Elkin, R. M. Berndt, C. Berndt. Art in Arnhem Land. Melbourne, 1949.
H. Frankfort. The Art and Architecture of the Ancient Orient. Baltimore, 1955.
R. Ghirshman. Persia from the Origins to Alexander the Great. P., 1964.
R. Goepper. The Essence of Chinese Painting. L., 1963.
A. Godard. Le trésor de Ziwiyè. Haarlem, 1950.
Idem. L'art de l'Iran. P., 1964.
C. Grant. Rock Art of the American Indian. N. Y., 1967.
M. Griaule. Arts de l'Afrique Noire. P., 1947.
Idem. Art et symbole en Afrique Noire. P., 1951.
G. Hallström. Monumental Art of Northern Europe from the Stone Age. Stockholm, 1938.
R. Hamann. Geschichte der Kunst. Bd. 1. Von der Vorgeschichte bis zur Spätantike. B., 1957.
M. Hoernes. Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa. Wien, 1925.
A. Kühn. Die Felsbilder Europas. Zürich—Wien, 1957.
A. Laming. Lascaux. Am Ursprung der Kunst. Dresden, 1962.
Eadem. La signification de l'art rupestre paléolithique. Méthode et applications. P., 1962.
K. Lange. Ägyptische Kunst. Zürich—B., 1954.
A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire (Paléolithique). P., 1964.
Idem. Préhistoire de l'art occidental. P., 1965.
C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.
Seton Lloyd. The Art of the Ancient Near East. L., 1961.
F. D. McCarthy. Australian Aboriginal Decorative Art. Sydney, 1958.
A. Moortgat. Frühe Bildkunst in Sumer. Lpz., 1935.
Ch. P. Mountford. The Art, Myth and Symbolism of Arnhem Land. Melbourne, 1956.
Idem. The Tiwi: Their Art, Myth and Ceremony. L., 1958.
J. B. Pritchard. The Ancient Near East in Pictures. Relating to the Old Testament. Princeton, 1954.
H. Schäfer. Von ägyptischer Kunst. Wiesbaden, 1963.
W. S. Smith. The Art and Architecture of Ancient Egypt. Harmondsworth, 1965.
E. Strommenger, M. Hirmer. The Art of Mesopotamia. L., 1964.
J. Strzygowski. Spuren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst. Heidelberg, 1936.
M. Sullivan. Introduction to Chinese Art. L., 1961.
P. S. Wingert. Primitive Art: Its Traditions and Styles. N. Y., 1962.
E. Unger. Assyrische und Babylonische Kunst. Breslau, 1927.

*Список иллюстраций**

1. Схема частей палеолитической пещеры и распределение изображений и знаков (по А. Леруа-Гурану). Легенда: α — мужской знак, β — женский знак, А — мужская особь животного, В — женская особь животного (Ранние формы искусства. М., 1972, рис. 4, с. 86).

* Список составлен В. Н. Топоровым. В тексте статьи помещена лишь часть иллюстраций из данного списка с сохранением авторской нумерации. — *Ред.*

2. Типология палеолитических мужских и женских знаков: их эволюция и комбинации («Ранние формы искусства». М., 1972, рис. 5, с. 87).
3. Рельефы ападаны (дворца) в Персеполе (VI—V вв. до н. э.) (*В. Афанасьева, В. Луконин, Н. Померанцева.* Искусство Древнего Востока. М., 1976, рис. 122, с. 184).
4. Быки-зебу, охраняемые божеством, и лев с птицей, раздирающие быка. Рельефное изображение со стеатитового сосуда (Телль-Аграб, Двуречье. III тысячелет. до н. э.) (*Н. Д. Флиттнер.* Культура и искусство Двуречья. Л.—М., 1958, с. 75).
5. Священный загон. Рельеф на сосуде (Хафадже. Двуречье. III тысячелетие до н. э.) (*Н. Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 76).
6. Оттиск печати должностного лица храма Инанны (Урук. Двуречье. III тысячелет. до н. э.). (*Н. Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 77 внизу).
7. Рельеф на северных воротах ступы в Санчи (Индия. Начало н. э.) (*H. G. Franz.* Buddhistische Kunst Indiens. Lpz., 1965, илл. 47 в конце книги).
8. Хаммурапи перед богом Солнца. Верхняя часть стены (Сузы) (*Н. Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 182).
9. Возлияние на алтари бога и богини. Часть стелы Ур-Намму (Двуречье) (*Н. Д. Флиттнер.* Указ. соч., с. 160).
10. Прием Дарием I знатного мидийца. Рельеф сокровищницы Дария I в Персеполе (VI—V вв. до н. э.) (*В. Афанасьева* и др. Указ. соч., рис. 4, с. 12—13).
11. Мотив «Боги и люди» на рельефе в Санчи (Индия) (*A. Grünwedel.* Buddhistische Kunst in Indien. Berlin—Lpz., 1920, рис. 4).
12. То же (*A. Grünwedel*, рис. 14).
13. Изображение Будды в виде огненного столба (Рельеф Амаравати. III в. н. э.) (Народы Азии и Африки. 1964, № 3, рис. 4 на вклейке между с. 102 и 103).
14. Изображение ступы Амаравати (конец II в.) (Там же, рис. 1).
15. Изображение Будды в виде солнца (Рельеф. Ступа Амаравати, ок. 200 г. н. э.) (Там же, рис. 7).
16. Богоматерь с Младенцем между императорами Константином и Юстинианом (деталь мозаики южного вестибюля Св. Софии в Константинополе, X в.) (*В. Н. Лазарев.* История византийского искусства. Т. 2. М., 1948, табл. 90).
17. Прославление Креста (оборот иконы Спас Нерукотворный, сер. XII в.) (*В. И. Антонова, Н. Е. Мнева.* Каталог древнерусской живописи. Т. I. М., 1963, рис. 27, в конце книги).
18. Чимабуэ. Мадонна с Младенцем (XIII в. Уффици. Флоренция) (Cimabue. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1975. Tav. XXXIII).
19. Дуччо. Мадонна с Младенцем («Мадонна Ручеллаи». XIII в. Уффици. Флоренция). (Duccio. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1972. Tav. III).
20. Джотто. Мадонна во славе (XIII—XIV вв. Уффици. Флоренция) (Giotto. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1974. Tav. XLIV).
21. Фра Беато Анджелико да Фьезоле. Мадонна с предстоящими (XV в. Музей Св. Марка. Флоренция) (Angelico. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1970. Tav. XXXI).
22. Фра Беато Анджелико да Фьезоле. Сцена коронации (XV в. Лувр. Париж) (Там же. Таб. XI).
23. Пьеро делла Франческа. Мадонна Брера. (XV в. Галерея Брера. Милан) (Piero della Francesca. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1967. Tav. LXIV).

24. Пьеро делла Франческа. История истинного Креста (XV в. Церковь Сан Франческо. Ареццо) (Там же. Таб. XXXVI—XXXVII).
25. Джорджоне. Мадонна Кастельфранко (XVI в. Церковь Сан Либерале. Кастельфранко Венето) (Giorgione. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1968. Tav. XXI).
26. Леонардо да Винчи. Поклонение волхвов (Уффици. Флоренция) (Leonardo. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1971. Tav. XIX).
27. Леонардо да Винчи. Тайная вечеря (Монастырь Санта Мария делле Грацие. Милан) (Там же, табл. XL—XLI).
28. Ван Эйк. Поклонение мистическому агнцу (XV в. Собор Св. Бавона. Ганд) (Van Eyck. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1968. Tav. XXIV—XXV).
29. Деисус (XIII—XIV вв. Псковская школа. Русский музей. Санкт-Петербург) (*М. В. Алпатов*. Сокровища русского искусства XI—XVI веков. Л., 1971. Табл. 33).
30. Андрей Рублев. Святая Троица (нач. XV в. Третьяковская галерея. Москва) (Там же, табл. 117).
31. Дионисий. Сошествие во ад (1500—1502 гг. Русский музей. Санкт-Петербург) (Там же, табл. 187).
32. Успение (конец XIII — начало XIV в. Новгородская школа) (*Антонова, Мнева*. Указ. соч., т. I, табл. 29).
33. Ван Эйк. Обручение четы Арнольфини (XV в. Национальная галерея. Лондон) (Van Eyck. Указ. соч. Tav. XXXVII).
34. Боттичелли. Поклонение волхвов (XV в. Уффици. Флоренция) (Das Gesamtwerk von Botticelli. — Klassiker der Kunst. Luzern. Freudenstadt—Wien, 1967. Tafel XIII, вверху).
35. Веласкес. Менины (1656. Прадо. Мадрид) (*М. Алпатов*. Этюды по истории западноевропейского искусства. М., 1963. Табл. 194).
36. Джотто. Поцелуй Иуды (Капелла делла Скровеньи. Падуя) (Джотто. М., 1970, рис. 42).
36а. Дуччо. Поцелуй Иуды (Сиена) (*В. Н. Лазарев*. Старые итальянские мастера. М., 1972. № 21).
37. Усекновение главы Иоанна Предтечи (фрагмент иконы XV в. Новгородская школа) (*Л. Ф. Жегин*. Язык живописного произведения. М., 1970, табл. XVIII).
38. Ахилл и Троил у фонтана (550—540 гг. до н. э., фреска из гробницы Быков в Тарквиниях. Этрурия) (Этрусская живопись. 16 открыток. М., 1975).
39. Джотто. Рождение Богоматери (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Giotto. — Classici dell'arte. Rizzoli. Milano, 1974. Tav. XIX).
40. Джотто. Введение Марии во храм (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Там же. Tav. XX).
41. Джотто. Рождение Иисуса Христа (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Там же. Tav. XXI).
42. Джотто. Бегство в Египет (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Там же. Tav. XXIII).
43. Джотто. Избиение младенцев (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Там же. Tav. XXV).
44. Джотто. Воскрешение Лазаря (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Там же. Tav. XXVII).
45. Джотто. Распятие (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Там же. Tav. XXXII).

46. Джотто. Оплакивание Иисуса Христа (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи) (Там же. Tav. XXXV /внизу/).
47. Джотто. Страшный суд (XIV в. Падуя. Капелла Скровеньи. Фрагмент) (Там же. Tav. XXXIX).
48. Женщина с гипертрофированными формами, держащая в правой руке рог (Барельеф. Лоссель. Франция. Верхний палеолит) (*В. Б. Мириманов.* Первобытное и традиционное искусство. М., 1973, с. 74).
49. Сцена с раненым бизоном и носорогом (Живопись. Ласко. Франция. Верхний палеолит) (Там же, с. 138—139).
50. Оттиски рук, обведенные красной краской, красные кружки («диски»), контурно-профильные рисунки бизонов (Кастильо. Испания. Верхний палеолит) (Ранние формы искусства. М., 1972, с. 32, верх).
51. Изображение антропоморфных фигур, вписанных в контуры животных (Прорисовка. Куньяк. Верхний палеолит).
52. Изображение лошади и стрел (Живопись. Ласко. Верхний палеолит) (*A. Laming.* Lascaux. Am Ursprung der Kunst. Dresden, 1959, рис. 10: вклейка).
53. Фрагмент фриза в зале Быков (Ласко. Верхний палеолит) (Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, рис. 3, с. 56).
54. Изображение бога в виде юноши на леопарде и женского божества сзади леопарда (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит) (*J. Mellaart.* Earliest Civilizations of the Near East. L., 1965, илл. 70—71).
55. Изображение коленопреклоненного божества и хищной птицы (гриф?) (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит) (Там же, илл. 74).
56. Статуя сидящего божества с запястьями и головным убором из леопардовой шкуры (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит) (Там же, илл. 77—79).
57. Реконструкция святилища (Чатал-Гююк. Малая Азия. Неолит. VI слой) (Там же, илл. 80).
58. Реконструкция похоронного ритуала (Чатал-Гююк, слой VII) (Там же, илл. 86).
59. Камень Щеглец с гравировками бронзового века (ок. дер. Мытно под Новгородом) (*А. А. Формозов.* Памятники первобытного искусства. М., 1966, рис. 27, с. 70).
60. Изображения, выбитые на камне (в урочище Бесов Нос на Онежском озере) (Там же, рис. 28, с. 73).
61. Изображение, выбитое на камне (о-в Гурий на Онежском озере) (Там же, рис. 29, с. 74).
62. Наскальное изображение жертвоприношения (Саймалы-Таш. Средняя Азия) (Первобытное искусство. Новосибирск, 1971, рис. 6, с. 195).
63. Духи Набиджи (Холм Унбаланья. Австралия) (*Ch. P. Mountford.* Peintures aborigènes d'Australie. UNESCO. 1964, pl. 1).
64. Духи Мими и Морская Черепаха (Холм Кеннон. Австралия) (Там же, pl. 3).
65. Сцена ритуала (Холм Кеннон. Австралия) (Там же, pl. 4).
66—67. Композиция, связываемая с мифом Джунгео (Милингимби. Сев.-вост. Арнхема. Австралия) (Там же, pl. 19, pl. 20).
68. Изображение Великого Рыбака Мура-Мура (слева) и рыб и Морской Черепахи (справа) (Иркалла. Сев.-вост. Арнхема. Австралия) (Там же, pl. 23).

69. Нижняя часть кожаного шаманского костюма у кетов (*С. В. Иванов.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М.—Л., 1954, с. 91, рис. 80).
70—71. Бубны эвенкийских шаманов (Там же, с. 168, рис. 61; с. 171, рис. 62).
72. Бубен негидальского шамана (Там же, с. 213, рис. 90).
73—74. Нанайские нюрханы (Там же, с. 281, рис. 139; с. 284, рис. 142).
75. Берестяные чехлы для шаманских бубнов у удэгейцев (Там же, с. 373, рис. 222; с. 375, рис. 224).
76. Хакасский бубен (Там же, с. 594, рис. 43).
77—78. Эвенкийские рисунки, изображающие ритуалы (*А. А. Анисимов.* Религия эвенков. М.—Л., 1958, рис. 1—3, вклейки между с. 32 и 33).
79. Эвенкийский рисунок, изображающий камлание над больным (Там же, с. 215, рис. 35).
80. Эвенкийский рисунок, изображающий родовые поселения шаманских духов, призываемых во время камлания (Там же, с. 141, рис. 9).
81. Сцена суда перед Осирисом (Рисунок на папирусе, между 1075—950 гг. до н. э. Египет) (*W. Forman, H. Kischkewitz.* Die altägyptische Zeichnung. Prague, 1971, c. 23, IV).
82. Соединение тела и души (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 21).
83. Покойный перед Богом Солнца (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 24).
84. Молитва к Богу Солнца (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 26).
85. Покойный перед Анубисом (Рисунок на папирусе, между 1320 и 1200 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 32).
86. Восход и заход Бога Солнца (Рисунок на папирусе, между 1405 и 1367 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 38).
87. Анубис с покойным перед Осирисом (Рисунок на папирусе, между 1405 и 1367 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 39).
88. Убийство Апофиса (Рисунок на папирусе, между 1085 и 950 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 49).
89. Покойный пьет свежую воду потустороннего царства (Рисунок на папирусе, между 1085 и 950 гг. до н. э. Египет) (Там же, № 56).
90. Небо в образе коровы (Древний Египет) (М. Э. Матье. Древнеегипетские мифы. М.—Л., 1956, с. 14, рис. 1).
91. Сотворение человека (Древний Египет) (Там же, с. 20, рис. 8).
92. Богини-покровительницы Северного и Южного Египта (Там же, с. 23, рис. 10).
93. Борьба Солнца с крокодилом (Древний Египет) (Там же, с. 33, рис. 14).
94. Бог Ра в образе кота убивает змея (Древний Египет) (Там же, с. 34, рис. 15).
95. Бог земли Геб с головой змея (Древний Египет) (Там же, с. 38, рис. 18).
96. Змей охраняет истоки Нила (Древний Египет) (Там же, с. 43, рис. 23).
97. Осирис в ветвях виноградной лозы (Древний Египет) (Там же, с. 55, рис. 27).
98. Жрец поливает всходы, проросшие из изображения Осириса (Древний Египет) (Там же, с. 57, рис. 31).

99. Гор убивает Сета (Древний Египет) (Там же, с. 63, рис. 33).
100. Ра на небесной корове (Древний Египет) (Там же, с. 88, рис. 34).
101. Исида и Нефтида в виде птиц оплакивают Осириса (Древний Египет) (Там же, с. 94, рис. 36).
102. Исида и Нефтида оплакивают Осириса (Древний Египет) (Там же, с. 97, рис. 37).
103. Гильгамеш, Энкиду и крылатые божества-хранители (Ворота дворца Саргона II. Двуречье) (*Н. Д. Флиттнер.* Культура и искусство Древнего Египта. Л.—М., 1958, с. 32).
104. Птица Имдугуд, когтящая оленей (Притолока входа в храм. Аль-Убайд. Двуречье) (Там же, с. 96, верх).
105. Сцены из эпоса Гильгамеша и других мифов (инкрустация на арфе. Ур. Двуречье) (Там же, с. 125).
106. Битва Бога Солнца с трехглазым чудовищем (Фрагмент стелы Хараджe. Двуречье) (Там же, с. 152).
107. Человеческое жертвоприношение (оттиск печати. Двуречье) (Там же, с. 222).
108. Хеттское божество Тешуб (Рельеф на воротах Хаттуса) (Там же, с. 226).
109. Портик храма в Телль-Халафе (Реконструкция. Ассирия) (Там же, вклейка между с. 232 и 233).
110. Статуя бога грома (базальт. Каркемши) (Там же, с. 234).
111. Храм жреца-ягуара (Рельеф на притолоке. Тикаль. Майя) (*Р. В. Кинжалов.* Культура древних майя. Л., 1971, вклейка между с. 184 и 185).
112—113. Жертвоприношение майя (Рельеф. Нижний храм ягуаров. Чичен-Ица) (Там же, с. 200, 117).
114. Культовая сцена (Рельеф на алтаре. Тикаль. Майя) (Там же, с. 276).
115. Жертвоприношение (Роспись в Храме воинов). Чичен-Ица (Там же, с. 284).
116. Ягуар, пожирающий человеческое сердце (Рельеф. Чичен-Ица) (Там же, с. 284).
117. Орел, пожирающий человеческое сердце (Рельеф. Чичен-Ица) (Там же, с. 285).
118. Богиня со змеями из Кносса (1600 г. до н. э. Эгейское искусство) (Эгейское искусство. М., 1972, илл. 62).
119. Изображение божества из Маллии (1800—1700 гг. до н. э. Эгейское искусство) (Там же, илл. 99).
120. Тронный зал дворца в Кноссе (XVI в. до н. э.) (*Б. И. Ривкин.* Античное искусство. М., 1972, с. 18, рис. 6).
121. Игры с быком (Фреска из Кносского дворца, ок. 1500 г. до н. э.) (Там же, с. 23, рис. 8).
122. Расписной саркофаг из Агиа-Триады (1450—1400 гг. до н. э.) (Там же, с. 24—25, рис. 9).
123. Ахилл и Аякс играют в кости (Эксекий. Чернофигурная амфора) (Там же, с. 94—95, рис. 63).
124. Рождение Афродиты (Рельеф. Мрамор. 470—460 гг. до н. э. Рим. Национальный Музей Терм) (Там же, с. 124, рис. 86).
125. Пергамский алтарь (180—160 гг. до н. э. Берлин. Государственные музеи) (Там же, с. 204, рис. 144).
126. Афина, Алкионей, Гея и Ника (Пергамский алтарь) (Там же, с. 208—209, рис. 147).
127. Лаокоон с сыновьями (Мрамор, ок. 40 г. до н. э. Ватикан) (Там же, с. 216, рис. 152).

128. Капитолийская волчица (Бронза. Нач. V в. до н. э. Палаццо Консерватори. (Этрусское искусство) (Там же, с. 229, рис. 160).
129. Фреска из виллы Мистерий (60-е гг. до н. э. около Помпей) (Там же, с. 267—277, рис. 189).
130. Борьба богов с гигантами (Фриз сокровищницы сифнийцев в Дельфах) (*Б. Р. Виппер.* Искусство Древней Греции. М., 1972, рис. 111).
131. Суд Париса (Понтийская ваза).
132. Геракл и Бузирис. (Церетинская гидрия) (Там же, рис. 124).
133. Борьба Пелея и Фетиды (Килик, работа Пейтина) (Там же, рис. 136).
134. Борьба Геракла и Антея (Кратер, работа Евфрония) (Там же, рис. 141).
135. Гибель Актеона (Кратер, работа мастера Пана) (Там же, рис. 146).
136. Скопас. Амазономахия (Фриз вост. стороны Геликарнасского мавсолея).
137. Пракситель. Гермес с младенцем Дионисом (Храм Геры в Олимпии) (Там же, рис. 270).

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ И КОСМОГОНИЧЕСКИЕ МИФЫ. — Среди всех известных мифов К. м. занимают особое место, как и К. п. среди других форм мировоззрения мифопоэтической эпохи. Эта особая выделенность К. м. и к. п. объясняется тем, что они описывают пространственно-временны́е параметры Вселенной, какой она представлялась человеку мифопоэтической эпохи, т. е. условия, в которых протекало существование человека и всего того, что было с ним связано и могло стать объектом мифотворчества. К. п. концентрировались прежде всего вокруг актуального состояния Вселенной (синхронический аспект): структура мира, состав его частей, их связь и функции, иногда количественные параметры. К. м. описывали и, следовательно, объясняли (т. к. для мифопоэтической эпохи «описать» и означает «объяснить», поскольку по идее произвольное предицирование было лишено санкции истинности), к а к в о з н и к л а Вселенная (диахронический аспект). Операционность мифопоэтического мышления в условиях установки на глобальный детерминизм всех элементов мироздания и всего, что в нем происходит, связывала воедино актуальное состояние Вселенной с его происхождением как следствие с причиной. Более того, только то К. п. могло считаться истинным и включенным в круг сакрализованного знания как ценнейшего достояния коллектива, которое имело аналог в К. м. в виде текста о происхождении объекта данного К. п. В этом отношении существует принципиальная разница между мифопоэтической эпохой, строго говоря не знающей неинтерпретированных представлений, и исторической эпохой, в которой есть место для них или же допускаются взаимоисключающие интерпретации в пределах одного социума. Другое существенное различие между мифопоэтической космологией и современными научными

космологическими теориями состоит в объеме того материала, который включается в понятие космологии и космогонии. Мифопоэтическое мировоззрение исходит из тождества (или, по крайней мере, связанности, чаще всего организованной как одно-однозначная) макрокосма и микрокосма, природы и человека. Будучи подобием Вселенной, человек (в мифах о происхождении Вселенной из тела первочеловека скорее Вселенная подобна ему) как таковой — один из крайних элементов космологической схемы, и он, естественно, включается в сферу космологии. Лишь тогда, когда появляется особая культурная традиция и оформляются социальные институции, свойственные именно данному коллективу, можно говорить о материале, уже не перерабатываемом мифами космологического типа. Впрочем, и в этих условиях космологическое мировоззрение и совокупность выработанных в его пределах операционных приемов продолжают оказывать сильное (иногда даже определяющее) влияние на способ интерпретации уже собственно не космологического материала (см. *История и мифы*). Во всяком случае все традиции, принимающие единый закон (или принцип), действию которого подчинены и сфера природы и сфера социального, исторического и даже политического, обнаруживают внутри себя довольно непосредственную зависимость социально-исторического от космологического (ср. Древний Китай, Древнюю Индию, Древнюю Грецию, включая начало натурфилософии и Пифагора, древние культуры Америки и т. п.). С точки зрения мифопоэтической эпохи, человеческое общество структурируется и детерминируется в большей степени космологическими принципами и аналогиями, нежели своими внутренними законами (точнее, эти космологические принципы и являются глубоко интериоризированными внутренними характеристиками коллектива). Поэтому можно с основанием говорить о том, что человеческое общество этой эпохи образуется более сложным сочетанием элементов с космологической телеологией. Разумеется, есть профанический уровень жизни человека («низкие» заботы, злоба дня), но он не входит в систему высших ценностей, в некотором очень важном отношении он несуществен. Существенно, реально лишь то, что сакрализовано, а сакрализовано лишь то, что составляет часть космоса, причастно к нему, выводимо из него. Только в сакрализованном мире известны правила его организации, относящиеся к структуре пространства и времени. Вне его — хаос, царство случайного. Для мифопоэтического взгляда характерно признание негомогенности пространства и времени. Высшей ценностью (максимум сакральности) обладает та точка в пространстве и времени, где и когда совершился акт творения, т. е. ц е н т р м и р а, место где проходит ось мира (axis mundi), отмечаемая мировым деревом, столпом, горой, огнем (ср. огонь как бог центра в древнемексиканской традиции), алтарем, троном и т. п., и «в н а ч а л е», т. е. само время творения. К. м. потому и

занимают особое место в иерархии мифов, что они связаны именно с этими двумя основными координатами, задающими схему развертывания всего, что есть, в пространстве и времени. И ритуал (особенно основной годовой) также соотнесен с этими исходными координатами и мотивируется соответствующим К. п. То, что было вызвано к бытию в акте творения, может и должно быть воспроизведено в ритуале, т. к. только это воспроизведение (повторение) гарантирует безопасность коллектива. В этом смысле лежащая «в начале» космологическая драма — пример и руководство в жизни человека и общества. Чтобы воспроизвести акт творения в ритуале, нужно уметь находить «центр мира» («пуп земли») и тот момент, когда профаническая деятельность прерывается, время останавливается, как бы возвращаясь к тому, что было «в начале». Актуальность этой задачи подтверждается исключительной ролью измерений разного рода в архаичных культурах. Следует подчеркнуть, что указанные точки организуют весь пространственно-временной континуум. «Центр мира» совпадает с центром ряда вписанных друг в друга сакральных объектов — космоса, земли, страны, города, храма, алтаря. В этом отношении все эти объекты изоморфны друг другу и изофункциональны. Во временнóм плане «в начале» повторяется во время праздника, который своей структурой воспроизводит ту порубежную кризисную ситуацию, когда из хаоса возникает космос. Праздник начинается с того, что отрицается существующий статус, утверждается нечто противоположное норме, все отношения перевернуты, все подверглось переоценке, и кончается восстановлением организованного целого путем дифференциации элементов космоса и хаоса с помощью системы основных семантических противопоставлений. Эти противопоставления, понимаемые как наиболее общий код мифопоэтических текстов, полнее всего реализуются именно в К. м. и К. п. (ср.: верх—низ, небо—земля, земля—нижний мир, правый—левый, юг—север, восток—запад, суша—море, день—ночь, весна—зима, солнце—месяц, огонь—влага, чет—нечет, жизнь—смерть, мужской—женский, видимый—невидимый и т. п.). В силу этого можно утверждать, что космологический код в архаических культурах обладает особенно большими «разрешающими» способностями, а сами космологические классификаторы обнаруживают часто тенденцию к персонификации (ср. Отец-Небо, Мать-Земля, Солнце и Месяц в сюжете небесной свадьбы) и к вхождению в мифологические мотивы. Наконец, нужно подчеркнуть, что и в К. п. и в К. м. все время обыгрывается тема тождества в двух вариантах — положительном («это есть то») и отрицательном («это не есть то»).

Эти самые общие космологические принципы обнаруживаются почти во всех архаичных традициях и прослеживаются даже в таких развитых и усложненных мифологиях, как греческая или индийская. Впрочем, в ряде случаев выявление этих принципов требует специального исследования или да-

же реконструкции, не говоря о необходимости обращения к ритуалу, который ввиду своей преимущественной архаичности часто лучше сохраняет верность исходной схеме. Общность космологических принципов объясняет довольно значительную однородность К. п. об устройстве Вселенной в подавляющем большинстве архаичных традиций. Все они так или иначе ориентированы на некий центр (реальный или мыслимый), который является пересечением трех осей — одной вертикальной (небо—земля—нижний мир) и двух горизонтальных (перпендикулярных друг другу). Таким образом, речь идет о совмещенном центре, определяемом с помощью таких противопоставлений, как верх—низ, небо—нижний мир, север—юг, восток—запад, правый—левый, передний—задний. Надежность в отыскании центра сама по себе весьма показательна, поскольку именно в центре, на земле, в сакральном своем месте помещает себя субъект мифа. Через центр проходят две оси симметрии, на каждой из которых отмечаются другие космологические объекты: по вертикали — небо и нижний мир, по горизонтали — страны света или Мировой океан, окружающий Землю, которая нередко представляется в виде диска, шайбы, иногда квадрата. Количество небес и нижних миров может умножаться, чаще всего симметрично (хотя есть и исключения, ср. 13 небес и 9 подземных миров у древних майя), обычно в отношении кратности некиим сакральным числовым константам — три, семь, девять, двенадцать, тридцать три (ср. в Индии). Нередко каждое из небес связано с особым божеством, иногда с разными ипостасями одного божества (напр., с сыновьями главного бога, как, напр., у алтайских народов). То же верно и для разных ярусов подземного царства. Иногда Нижний мир трактуется как хаос, что влечет за собой исключение его из трехчленной схемы космической Вселенной; причем эта схема может достраиваться по обряду древнеиндийской модели: небо — промежуточное пространство (атмосфера) — земля. Также и горизонтальная структура Вселенной может усложняться, но при этом существенны иные числовые константы — четыре, восемь и т. д. [ср. введение промежуточных стран света (и их хранителей) иногда в таком количестве, что квадратная структура горизонтальной плоскости начинает приближаться к кругу]; иногда и сам центр дифференцируется: два мировых дерева, три мировые горы и т. п. Указанные числа задают размеры космоса в единицах мифологизированной и сакрализованной математики. Исходными здесь являются т р и как образ динамической целостности движения и ч е т ы р е как образ статической целостности, устойчивости, покоя (ср., напр., роль этих чисел в космологической схеме зуньи). Обе координаты проверяются и контролируются мифологическими «передвижениями» героев: сверху вниз (небо → земля → нижний мир) и — реже — обратно снизу вверх (исключение: земля → небо) и по горизонтали из центра к периферии. В К. м. преобладают путешествия

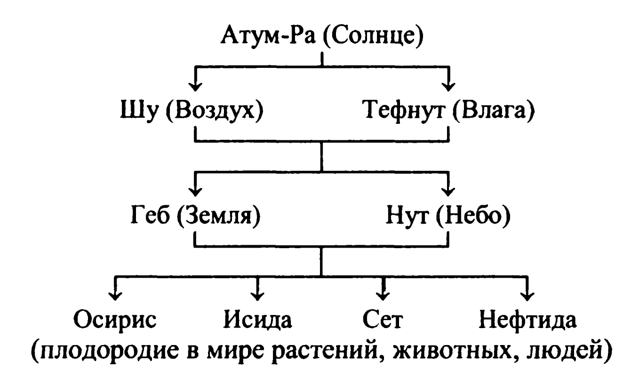
по вертикали и совершаются они чаще всего богами или богоравными культурными героями (ср. схождение в нижний мир богов или Гильгамеша, Орфея и т. п.); шаманская практика и весь жанр космологических «перегринаций» подчеркивают именно вертикальность движения. Зато за пределами К. м. и особенно в мифологизированных текстах типа сказок боги, а еще чаще герои совершают движения в горизонтальной плоскости; из «своего» центра на «чужую» периферию (ср. в заговорах: из избы дверьми во двор, со двора воротами в поле, за поле, за лес, за гору к синему морю и т. п.). Предельность Вселенной в пространстве в К. п. соответствует предельности ее во времени. Развитие во времени мыслится как серия циклов (ср. изоморфность большого, среднего и малого циклов — года, месяца и суток, мифы о четырех веках, мифологические понятия *эон*, *юга*, концепцию сменяющих друг друга периодов у древних народов Месоамерики и т. п.). Нередко грань между циклами обозначается катастрофой — гибелью мира от огня или потопа («экпиросис», «катаклизм»). Таким образом, Вселенная и в пространстве и во времени неоднократно возрождается, и это повторение может быть бесконечным. Впрочем, в мифологических системах с сильно развитыми хилиастическими настроениями возникает идея конца Вселенной или, по крайней мере, прекращения цикла повторений. Вместе с тем необходимо отметить, что бóльшая часть не-К. м., особенно в сильно антропоморфизированных мифологических системах типа древнегреческой, не затрагивает этих экстремальных для данного пространственно-временного космоса ситуаций; более того, во многих мифах этого типа мифологическое пространство и время предельно сближается с человекособразным и бытовым пространством и временем.

К. м. довольно часто начинаются с описания того, что предшествовало творению, т. е. небытия, часто уподобляемого хаосу. Тексты этого рода в самых разных традициях отличаются исключительным единообразием: описывающий состояние до творения помещает себя в эпоху, когда космос и все его части уже созданы; в такой ситуации единственный способ описания хаоса на языке «артикулированного» космоса предполагает серию негативных положений относительно основных элементов космического устройства. Ср. несколько примеров: «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; не было ни воздушного пространства, ни неба над ним... Тогда не было ни смерти, ни бессмертия, не было различия между ночью и днем... Вначале тьма была сокрыта тьмою, всё это неразличимо, текуче...» (Ригведа X, 129, 1—3); — «Не существовало еще небо и не существовала земля. Не было еще ни почвы, ни змей в этом месте. Я сотворил их там из Нуна, из небытия. Не нашел я себе места, на которое я мог бы там встать...» (гелиопольская версия древнеегипетского мифа творения); — «В начале времен не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных, земли еще не было и небосвода, бездна сияла, трава

не росла» («Старшая Эдда»); — «Это — рассказ о том, как все было в состоянии неизвестности, все холодное, все в молчании; все бездвижное, тихое; и пространство неба было пусто… Не было ни человека, ни животного, ни птиц, рыб, крабов, деревьев, камней, пещер, ущелий, трав, не было лесов... Не было еще ничего соединенного..., не было ничего, что могло бы двигаться... Не было ничего, что существовало бы, что могло бы иметь существование...» («Пополь-Вух»); — «Тогда не было ни неба, ни земли; ни неба, ни земли, ни даже синего моря...» (в украинской версии) и т. п. Сходная картина восстанавливается по шумерской, вавилонской, древнееврейской, древнегреческой, сибирским, полинезийским и многим другим версиям К. м.

К. м. другого рода, напротив, состоят из серии утверждений о последовательном сотворении элементов мироздания. Среди них прежде всего нужно выделить элементы, или стихии: огонь, вода, земля, воздух, к которым иногда добавляется пятая стихия, условно соответствующая эфиру. Стихии образуют первичный материал для строительства космоса. Смешанные и неразделимые в хаосе, они разъединяются и «очищаются» в результате элементарных космогонических актов-инвариантов, которые совершаются при космогенезе (каждый из этих актов может воплощаться в целой серии разных действий-мотивов в мифе, объединяемой лишь наличием общего космологического задания). К числу основных космогонических актов относятся такие, как разъединение скрытых в хаосе стихий или неба и земли, установление пространственного объема Вселенной, создание (установление) космической опоры (мировое дерево, гора, столп и т. п.), осуществление посредничества в пределах созданного космического пространства, наполнение пространства, охватывание всего сущего как реализация свойства ‘быть единым’ (аспект целостности и единства Вселенной), выход за пределы Вселенной и т. д. Эти акты в своей совокупности описывают становление Вселенной (космогонический аспект) и результат этого становления — сотворенный космос, его состав и параметры (космологический аспект). Оба эти аспекта лежат в основе модели мира архаичных коллективов мифопоэтической эпохи. В частности, эта космологизированная модель объясняет переход от неорганизованного, обуженного и ужасного хаоса к организованному широкому пространству космоса, т. е. к порядку и артикулированной целостности (ср. роль этих принципов в старой китайской традиции). Для К. м. этого типа характерно введение числовых показателей, которые относятся или к порядковому номеру этапа творения, или к количеству элементов мироздания на данном этапе его развития. В идеальной схеме оба эти варианта сводятся к одному, имеющему примерно следующий вид: «один объект на первом шаге порождает два объекта» — «два объекта на втором шаге порождают три объекта» — «три объекта на третьем шаге...» и т. д. (такая форма находит подтверждение в

безразличии к размежеванию количественной и порядковой функции чисел в ряде архаичных культур, в том числе в старой китайской традиции). Такие К. м. основаны на элементарной логике обычных схем порождения, зафиксированных во многих мифах творения. Ср., напр., гелиопольскую версию:



или шумерскую схему, где Намму, праматерь всего сущего, порождает Гору, на которой обитали Ан (Небо) и Ки (Земля), они порождают Энлиля, главу пантеона, хозяина земли, основателя Ниппура. В наиболее полном виде подобная схема представлена в начале книги «Бытия» (И сказал Бог: да будет свет... и отделил Бог свет от тьмы. И назвал Бог свет днем, а тьму ночью...: день один. — И сказал Бог: да будет твердь посреди воды... И создал Бог твердь; и отделил воду... И назвал Бог твердь небом...: день вторый...» и т. д. вплоть до седьмого дня); исходное положение описывается фразой «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною». Подобным же образом (но без числового упорядочения) построена гераклеопольская версия мифа о сотворении мира (порядок появления объектов: небо и земля… воздух... растения, животные, птицы и рыбы… свет… молельня… князья…), ср. шумерскую схему и многие другие. Иногда порядок творения подчеркивается не только числовыми показателями, но и чередованием вопросов и ответов, отсылающих нас к практике основного ритуала, мотивируемого как раз К. м. Ср. в «Старшей Эдде»: «Дай первый ответ... как создали землю, как небо возникло...?» — «Имира плоть стала землей... небом стал череп...» — «Второй дай ответ... луна как возникла... как создано солнце?» — ... и т. д. или в среднеиранских текстах («Риваят», «Бундахишн») со схемой: во-первых, установление неба, во-вторых, установление земли, в-третьих, приведение в движение солнца, в-четвертых, приведение в движение луны и т. д. (звезды, злаки, запах и вкус, огонь, младенец, птицы, воды и т. д.). Ср. сходную ситуацию в ведийских «брахмодья», словесной части ритуала, построенной как серия загадок и отгадок на космогонические темы. Подобные схемы

определяют К. м. и в традициях, не прошедших через стадию литературной обработки. Так, широко распространенный в Евразии и Северной Америке К. м., в котором демиургом выступает гагара, строится в соответствии с принципом: Ныряет в море одна птица и остается там один день. Потом ныряют две птицы и остаются там два дня... Наконец, ныряют в море семь птиц и остаются там семь дней, в результате чего был сотворен мир [ср. идею семиярусности или семичленности (зуньи) Вселенной или неба, подтверждаемую использованием числа «семь» в таких образах Вселенной, как мировое дерево с семью ветвями, семиэтажный зиккурат, семиярусная пирамида и т. п.].

Выше было указано, каким образом строится К. м. в отношении последовательности этапов творения и содержания каждого из них. Говоря в общем, К. м. соответствует сюжетной схеме, в которой движение осуществляется в следующих направлениях: от прошлого к настоящему, от божественного к человеческому, от космического и природного к культурному и социальному, от стихий к артефактам (вещам и соответствующим институциям), иначе говоря, — от внешнего и далекого к внутреннему и близкому. Для типологии К. м., помимо уже охарактеризованных черт, особенно существенны еще три параметра. Два из них обозначают крайние точки эпохи творения, т. е. ее начало и ее конец, чему на уровне мифологических персонажей соответствуют творец и тварь, последнее звено в цепи творения — человек, который вместе с тем открывает уже другую серию мифов, связанную с человеческими деяниями, с достижениями и завоеваниями культурного героя во временно́м отрезке вплоть до рубежа мифопоэтической и исторической эпохи. Третий параметр связан с ответом на вопрос, «как произошло (осуществилось) творение?». Таким образом, К. м. должен отвечать схеме типа «Некто сотворил некиим образом нечто (некоего)». Соответственно этому целесообразно указать основные типы К. м., определяющиеся тем, какой дается ответ на каждый из этих трех вопросов [в начале указывается, какому сказочному мотиву (по системе С. Томпсона) соответствует данный ответ; ср. схему М. Лич в книге о мифах творения].

I. Творцы Вселенной (иногда в варианте: Земля).

A 101.1. Высший Бог [ср.: Атум в мемфисской версии; Темаукль или «Тот, что наверху», «Один на небе», создатель неба и земли у индейцев Огненной Земли (о нем известно, что не было времени, когда бы Темаукля не было); Ио, творец движения и пространства, воззвавший: «Тьма да станет светом», родитель Ранги и Пэпы, т. е. Неба-Отца и Земли-Матери, у маори].

A 115. Первый Бог, возникший из первородного хаоса или океана [Бог, создавший всё из Нуна, небытия, в гелиопольской версии (Еги-

пет); Намму, праматерь всего сущего, родившая гигантскую гору, на которой обитали Ан и Ки, у шумеров; «Тот, кто стоит всегда над миром» или «Господин в центре неба» у японцев («Койики»); Бог-творец у микстекских индейцев].

А 625. Космические родители: а) Небо-Отец и Земля-Мать [Уран и Гея у греков; Ранги и Пэпа у маори; Кьюувиш 'Пространство' и Атахвиш 'Пустота' у индейцев луисеньо (Калифорния); иногда, как у бирманских качинов, речь идет о двух началах: мужском, идущем от неба, и женском, идущем от земли, которые, сливаясь, порождают отца и мать, находящихся между небом и землей]; — b) Небо-Мать и Земля-Отец (Нут-Небо и Геб-Земля в одной из древнеегипетских версий мифа); — с) Солнце-Отец и Луна-Мать (миф о Маву-Лиза в Дагомее).

А 1. Солнечный Бог (солнечный бог в виде гуся и другие версии в Египте; Ма-Папань 'Солнце-Отец' у индейцев суму в Гондурасе и Никарагуа; Солнце-Пачакамак у доинкского населения Перу, «Несотворенный Творец» у инков; Солнце у индейцев ючи юго-вост. США).

А 22. Творец, возникший из хаоса (Пань-гу у древних китайцев; Атум-Ра, солнечный бог, в Египте).

Творец, нашедший сам себя [«Наш Великий Отец», обнаруживший себя в пустоте и безвидности и познавший, что он солнце, у индейцев апапокува-гуарани в Бразилии; «Делатель Земли» у индейцев виннебаго (Висконсин)].

А 12.1. Мужской и женский творцы (Изанаги и Изанами у японцев).

А 60. Творец, совершающий ошибку или допускающий оплошность [во «время сновидений» Два Человека забывают поднять с земли копья, из которых вырастают чудесные деревья (австралийские туземцы Великой Западной Пустыни); меланезийские мифы о Кэте и его глупом брате Марава; история Мелу у багабо на Минданао: из оставленной кожи возникает земля; Старший Брат — Солнце, исправляя ошибки Младшего Брата — Месяца, творит Вселенную (апапокува-гуарани); румынское сказание о Боге и кроте и т. п.].

А 13.1. Ворон (в ряде индейских сказаний и мифов).

А 14. Корова (корова бездны Аудхумбля в древнесеверном мифе).

Ящерица (миф индейцев йокут о споре Ящерицы с Койотом: рука человека пятипала, как у Ящерицы, но человек за это смертен; Пупула 'Ящерица' создала первых человеческих предков у австралийских туземцев).

Червь (Мбир у индейцев гуараю-гуарани в Боливии; два червя, сделавшие из скорлупы небо и землю в микронезийском мифе).

II. Способы творения (как, с участием каких сил).

Так и было (отсутствие объяснений и мотивировок) (миф о Седне у эскимосов; «у Вселенной не было творца» — индейцы кубео в Колумбии; то же в некоторых австралийских мифах).

Земля возникла в ответ на просьбу, мольбу (в мифе индейцев микстеков два сына первой божественной четы просят о том, чтобы был свет, земля освободилась от вод и стала сухой и т. п.).

A 401. Из Матери-Земли [спящая Земля поднялась из хаоса, и из нее родилось Небо (у греков); история спасения земли в индийской «Вишна-Пуране»; некоторые версии мифа о Пэпе у маори; мифы о Женщине-Земле у индейцев оканагон (штат Вашингтон) или луисеньо (Калифорния)].

A 417. С участием божеств четырех стран света [4 брата у виннебаго; 4 бога стран света, сотворенных первозданным океаном Лова у туземцев Маршалловых островов (Микронезия); 4 карлика в Эдде и т. д.].

A 605. Из первозданного хаоса (ср. вавилонский миф «Энума Элиш: Апсу и Тиамат, их порождение Мумму; египетская, греческая, китайская, японская версия; изредка — у индейцев; у нганасан и некоторых других народов Севера).

A 611. По приказу, требованию [ср. серию приказов Ио у маори, в результате которых совершаются основные космогонические акты, или миф индейцев хайда (острова Королевы Шарлоты), где подобные приказы отдает Ворон].

Творение словом [слова Атума в древнеегипетском мифе; сходные мотивы в Полинезии и Микронезии; два творца Тепеу и Гукумац произносят слово земля, и она возникает (майя-киче в Гватемале)].

A 614. Из частей тела творца или бога, или первочеловека (Пуруша, отчасти и Ману в древнеиндийской традиции, Имир в скандинавской, Адам в «Голубиной книге» и ее источниках, иранские мифы этого рода; Пань-гу после его смерти в китайской традиции; сходные мотивы у американских индейцев, в Океании; многочисленные фольклорные представления и т. д.).

A 617. Из двустворчатой раковины, из скорлупы [миф об Ареопе-Энапе в раковине (Микронезия)].

A 620 — A 620.1. Спонтанное творение — эволюция (ср. знаменитый гимн творения в Ригведве; аналогичный мотив на Гавайях, у индейцев луисеньо, у нганасан и т. п.).

Из пены, ила, слюны, грязи и т. п. (ср. Атума-Ра, изрыгающего проглоченное им собственное семя; мотив пены и ила, плавающих в первозданном океане, у индейцев микстеков; грязь в гавай-

ском К. м.; ср. распространенный образ человека, созданного из земли, глины, пыли, праха, а также сходные мотивы, объясняющие создание человека, у богомилов и др.).

Земля в форме плота, поддерживаемого духами (миф о творце Добитте у мосетенских индейцев в Боливийских Андах).

Из тростника (Ункулункулу, творец, отломился от тростникового ложа и затем отломил от него людей, скот и т. п. — у зулусов).

A 641 — A 641.1, A 641.2, A 701.1. Из космического яйца [широко распространенный мотив, относящийся ко всей Вселенной, к небу и земле, к первотворцу и т. п.; ср. многочисленные примеры из индо-иранской, древнегреческой, славянской, прибалтийско-финской, китайской, индонезийской, полинезийской, австралийской и африканской традиций; ср.: мотив русских сказок № 301: царство из яйца, три царства — три яйца; Фанеса у орфиков, Праджапати, Брахман, Мартанду в Древней Индии (см. также *Хираньягарбха*, золотой зародыш); яйцо из земли и влаги или яйцо «Великого Гоготуна», из которого родилось солнце, в Древнем Египте; образ хаоса внутри яйца в древнекитайской традиции; семь яиц, из одного из которых сотворены небо и земля, в Калевале; ритуальное катание яиц и соответствующую символику и т. п.].

A 642. Из тела убитого гиганта (Имир в Эдде, Тиамат в «Энума Элиш» и др.).

A 651. Многослойная Вселенная [ср. ацтекскую космогонию или представления ями (Океания) о космосе из 9 слоев, каждый из которых связан с особым классом мифологизированных существ].

A 700.2. Путем изрыгания творцом (согласно мифу бошонго в Конго, творец Бамба изрыгает солнце, луну, звезды, богов, людей, животных).

A 810. Из первозданных вод (один из самых распространенных мотивов в К. м.: Двуречье, Египет, Индия, Греция, Япония, Океания, Африка, Америка).

A 811 — A 812. Из грязи или ила, добытых гагарой, уткой, нырком и т. п. со дна первозданного океана [широко известный мотив у народов Сибири, бурят, у американских индейцев (ср. соответствующий миф о морской черепахе у индейцев сенека), см. ниже].

A 815. С участием черепахи (см. выше о К. м. индейцев сенека).

A 842.1. С помощью гигантского Змея, поддерживавшего землю [Ёрмунганд, огромный Змей Мидгарда, опоясывающий мир; Айво Хведо, змей радуги, опоясывающий небо (Дагомея), мосетенский миф об огромном Змее, поднявшем упавшее на землю небо и удерживающем его до сих пор].

A 853 — Увеличивающаяся земля (ср. К. м. индейцев хайда, луисеньо, сенека).

A 853.1. Путем вращения земли (ср. К. м. индейцев помо, виннебаго и др.).

III. Человек.

A 1211.1. Из крови творца, смешанной с землей (Мардук убивает Кингу, супруга Тиамат, и из его крови и глины делает людей; из тех же элементов создан человек в К. м. индейцев ючи).

A 1220. Эволюционный путь (ср. рассказ Платона о спонтанном развитии человека из семени жизни в самой земле; сходные представления есть у маори, гавайцев и др.).

A 1220.1. Путем ряда (неудачных) попыток [боги творцы создают первых четырех людей слишком совершенными и затем, опасаясь их всезнания, меняют их природу в худшую сторону (майя-киче); последовательное изготовление человека из разных материалов — грязь, глина, дерево и т. д., ср. сюжет «Бессердечные люди» у тех же майя-киче или у помо].

A 1225. Несовершенство (недоразвитость) первых людей (ср. австралийских «реела манеринья» или «инапатуа», т. е. склеенных людей, — беспомощные существа со склеенными пальцами, не функционирующими органами чувств и т. д.; сходные мотивы — в мифологии зуньи).

A 1232. Человек возникает из земли [ср. мифы о возникновении человека у зуньи, мундуруку (Бразилия)].

A 1232.3. Из пещер (ср. миф творения у инков).

Из скал (по двое, как анаконды, — в мифе индейцев кубео).

Из раковины [из раковины моллюска в мифе индейцев хайда; ср. мотив — «Рождение Венеры (в версии Боттичелли)].

Из термитника (первая пара людей — муж и жена, у африканских камба).

Из тростника (у бонтоков на Филиппинах связанные попарно тростники превратились в мужчину и женщину; у племени висайя — из бамбука и т. д.; ср. выше).

A 1236. Из дерева (возникают люди) [нередкий мотив в мифах индейцев и в Океании (ср. маринданимский миф о людях из бамбука), не говоря о разных вариантах отождествления человека и дерева — первочеловек как мировое дерево, человек на дереве, человек подобный дереву, превращение человека в дерево, дерево на могиле человека и т. д.; ср. также разные виды гибридизации человека и дерева, в частности, в искусстве: Дионис из виноградной

лозы, древообразное изображение людей в архаичном искусстве и т. п.].

A 1241. — Человек сделан из земли и глины (и оживлен) (один из наиболее
A 1241.3. широко распространенных мотивов, ср. выше).

Первый человек рожден из камня [ср. мифы творения у ями (о-в Ботель-Тобаго, у Тайваня), в Меланезии, а также распространенный мотив каменных людей, людей, превращающихся в камни; мотив рождения из камня связан и с богами (ср. Митра или Улликумми — Куккунуцци, хурритск. 'каменный убийца')].

A 1245. Люди созданы из камней, гальки (миф творения у азиатских эскимосов, ср. также выше).

A 1251. Первый человек сделан из дерева (ср. эддический мотив: Аск и Эмбля, сделанные Одином из ясеня и лозы; ср. также выше).

Человек сотворен из черенков дерева (у индейцев помо).

A 1255.2. Человек создан из хлебного колоса (напр., у майя-киче и в некоторых других индейских традициях.

A 1263.3. Человек создан из отмерших частиц кожи, отпавших при трении или мытье [у балобо (о-в Минданао), помо (Калифорния) и др.].

Человек создан желанием (помо).

A 1311.1. С рукой, как у ящерицы (йокуты в Калифорнии, см. выше).

В виде ящерицы [ящерица, брошенная в море творцом Мбере, на восьмой день выходит уже человеком (фоны, банту в западной части экваториальной Африки); сходные мотивы ср. у аранта и других австралийских племен; у индейцев].

Человек создан по образу творца (помимо библейского мотива, ср. соответствующие мифы у индейских племен, в Океании и т. п.).

Людей обнаруживает животное [ср. миф о хамелеоне у яо (сев. Мозамбик) или миф о броненосце (армадилле) Даииру у бразильских мундуруку].

A 1335. Происхождение смерти (у индейцев, в Японии, Австралии, Океании и др.).

Разумеется существуют и некоторые другие варианты К. м., в частности, связанные со склеиванием мотивов. Роль К. м., как и лежащих в их основе К. п., не ограничивается только сферой космологии и космогонии. К. п. и К. м. в значительной степени предопределили структуру и форму других мифов, трактующих вопросы происхождения, причинности и т. п. (этиологические мифы и др.), и многие фольклорные жанры (предание, легенда, сага, меморат и т. п.). Важно помнить, что и за пределами мифопоэтической эпохи К. м. и К. п. еще долгое время сохраняют значение образца и модели, см. *История и мифы*.

Литература

В. А. Аврорин, И. И. Козьминский. Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на «карте» // Сб. Музея антропологии и этнографии. XI. 1949.

А. Ф. Анисимов. Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959.

Е. В. Барсов. Народные предания о миротворении // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских. Кн. 4. М., 1886.

И. С. Гуревич. Космогонические представления и пережитки тотемического культа у населения Оленекского района // Советская этнография. 1948. № 3.

Л. Э. Каруновская. Представления алтайцев о вселенной // Советская этнография. 1935. № 4—5.

Е. А. Крейнович. Очерк космогонических представлений гиляков острова Сахалин // Этнография. 1929. № 1.

Б. А. Огибенин. Структура мифологических текстов «Ригведы» (Ведийская космогония). М., 1968.

В. И. Равдоникас. Элементы космических представлений в образах наскальных изображений // Советская археология. 1937. № 4.

Б. А. Рыбаков. Космогония и мифология земледельцев энеолита // Советская археология. 1965. № 1—2.

В. Н. Топоров. О космологических источниках раннеисторических описаний // Труды по знаковым системам. VI. Тарту, 1973.

L. Alsdorf. Zur Geschichte der Jaina-Kosmographie und Mythologie // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 92. 1938.

R. Andree. Die Flutsagen ethnographisch betrachtet. Braunschweig, 1891.

J. de Angulo. Pomo Creation Myths // Journal of American Folklore. 48. 1935.

H. Baumann. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. B., 1936.

Idem. Das doppelte Geschlecht. B., 1955.

G. Bonfante. Microcosmo e macrocosmo nel mito indoeuropeo // Die Sprache. 5. 1959.

S. G. F. Brandon. Creation Legends of the Ancient Near East. L., 1963.

W. N. Brown. Theories of Creation in the Rig Veda // Journal of American Oriental Society. 85. 1965.

J. Campbell. The Masks of God. Primitive Mythologie. N. Y., 1959.

F. H. Cushing. Outlines of Zuñi Creation Myths. Washington, 1896.

A. Dieterich. Mutter Erde. 3-te Aufl. Lpz., 1925.

Ch. Doria, H. Lenowitz. Origins. N. Y. 1975.

M. Eliade. Le myth de l'eternel retour. P., 1949.

Idem. Le chamanisme et le techniques archaïques de l'extase. P., 1951.

Idem. Le sacré et le profane. P., 1957.

Idem. Structure et fonction du mythe cosmogonique // Sources orientales. 1. P., 1959.

Idem. La Naissance du monde // Sources orientales. P., 1959.

Idem. Aspects du myth. P., 1963.

Ph. Freund. Myths of Creation. N. Y., 1965.

W. Gaerte. Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme // Anthropos. 9. 1914.

I. Goodman. Cosmological Beliefs of the Cubeo Indians // Journal of American Folklore. 53. 1940.

M. Granet. La pensée chinoise. P., 1934.

E. Haberland. Himmel und Erde in Nordost-Afrika // Paideuma. 13. 1967.

U. Harva. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.

C. Hentze. Tod, Auferstehung, Weltordnung. Das mythische Bild im ältesten China. Zürich, 1955.

K. Hoffmann. Bemerkungen zur vedischen Kosmologie // Orientalistische Literaturzeitung. 1954.

P. Horsch. Vom Schöpfungsmythos zum Weltgesetz // Etudes asiatiques. 21. 1967.

Ad. E. Jensen. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesbaden, 1951.

W. Kirfel. Die Kosmographie der Inder nach den Quellen dargestellt. Bonn—Lpz., 1920.

Idem. Zur Eschatologie von Welt und Leben. Bonn, 1959.

A. Koestler. The Act of Creation. L., 1964.

G. Komoróczy. The Separation of Sky and Earth // Acta Antiqua. 21. 1973.

W. Koppers. Der Urmensch und sein Weltbild. Wien. 1949.

M. Leach. The Beginning. Creation Myths around the World. N. Y., 1956.

S. Lengdon. The Babylonian Epic of Creation. Oxford, 1923.

Ch. H. Long. Alpha: The Myths of Creation. N. Y., 1963.

F. Lukas. Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker. Lpz., 1893.

D. Maclagan. Creation Myths. Man's Introduction to the World. L., 1977.

K. Marót. Die Trennung von Himmel und Erde // Acta Antiqua. 1. 1954. Fasc. 1, Budapest.

M. Molé. Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien. P., 1963.

Ch. Mugler. Deux thèmes de la cosmologie grecque. P., 1953.

J. von Negelein . Zum kosmologischen System in der ältesten indischen Literatur // Orientalistische Literaturzeitung. 29. 1926.

I. Nicholson. Mexican and Central American Mythology. L., 1967.

H. S. Nyberg. Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes // Journal Asiatique. 1929.

I. Paulson, Å. Hultkranz, K. Jettmar. Die Religionen Nordeurasiens und der amerikanischen Arktis. Stuttgart, 1962.

R. Pettazzoni. Myths of Beginnings and Creation-Myths // *R. Pettazzoni*. Essays on the History of Religions. Leiden, 1954.

P. Radin. Origin Myth of the Medicine Rite // International Journal of American Linguistics. 1950 (Memoir 3).

Idem. The World of Primitive Man. N. Y., 1953.

Arundel Del Re. Creation Myths of the Formosan Natives. Tokyo, 1951.

K. Schier. Das Erdschöpfung aus dem Meer und die Kosmogonie der Vøluspá // Märchen, Mythos, Dichtung. München, 1963.

W. Schmidt. Das Tauchmotiv in Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas // Mélanges de linguistique et de philologie offerts à J. van Ginneken. P., 1937.

L. Séjourné. La pensée des anciens mexicains. P., 1966.

M. Siegel. The Creation Myth and Acculturation in Acatán, Guatemala // Journal of American Folklore. 56. 1943.

W. Staudacher. Trennung von Himmel und Erde. Tübingen, 1942.
W. F. Warren. The Earliest Cosmologies. N. Y., 1909.
A. J. Wensinck. The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth. Amsterdam, 1916.
Idem. The Semitic New Year and the Origin of Eschatology // Acta Orientalia. 1923. № 1.
H. A. Wieschhoff. Some Reflexions on African Cosmographies // Ethnos. 1. 1939.
K. Ziegler, S. Oppenheim. Weltentstehung in Sage und Wissenschaft. Lpz.—B., 1925.

МОДЕЛЬ МИРА (мифопоэтическая). — В самом общем виде можно сказать, что М. м. является сокращенным и упрощенным отображением всей суммы представлений о мире внутри данной традиции, взятых в их системном и операционном аспектах (см. ниже). Таким образом, М. м. не относится к числу понятий эмпирического (так называемого «эмического») уровня, но является конструктом, выводимым в результате определенных процедур обобщения, трансформации и вывода, примененных к эмпирическим данным; следовательно, понятие М. м. соотносится с более высоким и абстрактным уровнем (так называемым «этическим») анализа, являющимся объектом культурной антропологии, но не этнографии как таковой. Это обстоятельство объясняет отсутствие прямой, непосредственной и однозначно-автоматической связи между конкретными фактами и строимой на их основе М. м. или ее фрагментами. Введение понятия М. м. в сферу гуманитарных наук знаменует новый этап в науке о человеке и его духовной культуре, а само выявление и описание М. м. становится настоятельной задачей научного исследования. Смысл введения понятия М. м. не только в том, что с его помощью дается более простая (экономная), наглядная и логически непротиворечивая картина, но и, главным образом, в том, что конструируемое состояние вскрывает с и с т е м у, лежащую в основе всей совокупности представлений о мире, которые на эмпирическом уровне могут не обнаруживать всей полноты и сложности связей между элементами. Вскрытие же системы, реализуемой как М. м., позволяет не только определить и описать эти связи между элементами (притом как относящиеся к поверхностной структуре, так и те, что принадлежат глубинным уровням), но и сформулировать о п е р а ц и о н н ы е (т. е. относительно простые, поддающиеся автоматизации и объективной верификации и контролю) правила перехода от системы к эмпирически наблюдаемым фактам (процесс «порождения» элементов эмпирического уровня) и от последних к системе (процесс восхождения к уровню конструктов). Системность и операционный характер М. м. дает возможность на синхронном уровне решить проблему тождества (различение инвариантных и вариантных отношений), а на диахроническом уровне установить зависимости между элементами системы и их потенциями исторического развития (связь «логического» и «исторического»). Эвристическая ценность понятия М. м., его

объективный характер и высокая степень доказательности объясняются, в частности, и тем, что сами носители данной М. м. могут не осознавать ее во всей полноте (т. е. записывать некоторые ее фрагменты на уровне «бессознательного» или не осознанного вполне) и поэтому удерживать ее в сохранности от того «возмущающего» эффекта автоинтерпретации, который неизбежно связан с любыми попытками метаязыковых операций над некоей совокупностью фактов.

Понятие М. м. в данном случае нуждается в некоторых уточнениях. Прежде всего речь идет о М. м., выработанной человеком (homo sapiens) в определенный период своего развития — условно после неолитической революции, т. е. после начала усиленных контактов человека с природой, приведших к одомашниванию диких животных, появлению земледелия, гончарного производства, ткачества и, видимо, после того, как человек определенным образом осознал взаимосвязь между его целенаправленной деятельностью и соответствующими изменениями в окружающем мире. Соотношение «действие» → «изменение» (новое состояние) → «действие, учитывающее достигнутое состояние» привело к осознанию механизма обратной связи между элементами этой схемы и способствовало в дальнейшем возникновению идеи развития и началу создания ноосферы. Верхней границей мифопоэтической эпохи, М. м. которой описывается здесь, можно считать эпоху, непосредственно предшествующую созданию великих цивилизаций Ближнего Востока, Средиземноморья, Индии и Китая, применительно к которым можно уже говорить о появлении письменности и о началах научного знания. Разумеется, что многие элементы мифопоэтической М. м. могут быть установлены и для более раннего периода (в частности, дня Верхнего палеолита) и особенно для эпохи названных великих цивилизаций, включая и круг античной культуры. Существенно уточнить и понятие «мир», модель которого описывается. Под «миром» целесообразно понимать человека и среду в их взаимодействии.

В этом смысле «мир», который может пониматься как пассивная память машины, есть результат переработки информации и о среде и о самом человеке (последнее обстоятельство нередко упускается из вида, хотя роль информации человека о самом себе исключительно важна: существуют многочисленные и весьма убедительные примеры того, как «человеческие» структуры и схемы экстраполируются на «среду», которая описывается на языке антропоцентрических понятий). Переработка информации о мире человеком предполагает дешифровку осмысленного сообщения, что вводит нас в ситуацию акта коммуникации человека и природы. Для мифопоэтической М. м. существен тот вариант, в котором природа представлена не как результат переработки первичных данных органическими рецепторами (органы чувств), а как результат вторичной перекодировки первичных дан-

ных с помощью знаковых систем. Иначе говоря, М. м. реализуется в различных семиотических воплощениях, ни одно из которых для мифопоэтического сознания не является полностью независимым, поскольку все они скоординированы между собой и подчинены (или образуют) единой универсальной системы.

Мифопоэтическая М. м. восстанавливается на основании соответствующих представлений о мире, о которых можно судить по самым разнообразным источникам — от данных палеонтологии и биологии до сведений по этнографии современных архаических коллективов (напр., австралийские туземцы и под.), пережиточных представлений в сознании современного человека, данных, относящихся к языку, символике сновидений и более глубоких сфер бессознательного, художественному творчеству и т. п., в которых могут быть обнаружены или реконструированы архаические структуры (включая и архетипы).

Период, для которого целесообразно говорить об относительно единой и стабильной М. м., принято называть космологическим и/или мифопоэтическим, поскольку основное содержание наиболее репрезентативных и влиятельных текстов (в семиотическом смысле) этого периода состоит в борьбе космического упорядочивающего начала с хаотическим деструктивным началом, в описании этапов последовательного сотворения мира, а основной способ понимания мира и разрешения противоречий обеспечивается мифом, мифологией, понимаемой не только как система мифов, имеющих дело с дискретными единицами, но и — главное — как особый тип мышления, хронологически и по существу противостоящий историческому и естественнонаучному типам мышления (ср. исследования Леви-Строса, Элиаде, Франкфорта и др.), и ритуалом, ориентированным на непрерывное и целостное. Космологическая схема (см. Космологические представления и Космологические мифы) в наибольшей степени определяет такую М. м. О ней лучше всего можно судить по полным синтезированном вариантам, относящимся обычно уже к стадиально более поздним периодам (ср. древнеегипетские, шумерскую, вавилонскую, древнееврейскую, древнеиндийские, древнекитайские, сибирские, американские, полинезийские и другие версии творения). Соответствующие тексты часто состоят из двух частей. Первая посвящена тому, что было «до начала» (т. е. до акта творения), описанию хаоса, характеризуемого обычно серией общенегативных суждений типа «Тогда не былао ни сущего, ни не-сущего; ни неба; ни земли; ни дня, ни ночи; ни жизни, ни смерти...» или «Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною…» Вторая часть схемы, напротив, состоит из серии положительных суждений о последовательном сотворении элементов мироздания в направлении от общего и космического к более частному и человеческому. Ср. обычные последова-

тельности типа: отделение Хаоса от Космоса, неба от земли, вод от земли; возникновение Солнца и Месяца, светил, ветров; появление основных элементов ландшафта, камней, растений, животных; возникновение человека («первочеловека», первого культурного героя, основателя традиции и т. д.), социальной иерархии, структура которой обусловливается различными функциями, социальных институций, культурной традиции и т. п. Для структуры подобных текстов характерны следующие особенности: 1) построение текста как ответа (или серии ответов) на вопрос; 2) членение текста, заданное описанием событий (составляющих акт творения), которые отражают последовательность временны́х отрезков с указанием начала; 3) описание последовательной организации пространства (в направлении извне внутрь); 4) введение операции порождения для перехода от одного этапа творения к следующему; 5) последовательное нисхождение от космологического и божественного к «историческому» и человеческому; 6) как следствие предыдущего — совмещение последнего члена космологического ряда с первым членом исторического (или хотя бы квазиисторического) ряда; 7) указание правил социального поведения и, в частности (нередко), правил брачных отношений для членов данного коллектива и, следовательно, схем родства. Последняя особенность нуждается в особом разъяснении. Схемы родства, актуальные для любого, даже самого архаического из человеческих коллективов, отражены в предании, языке, правилах социального поведения (включая временной и пространственный аспекты его) и т. д. Эти схемы, как и правила брачных отношений, нужно рассматривать как переинтерпретацию в социальных терминах проблемы продолжения коллектива в потомстве и регулирования половых связей. Социальные структуры, возникающие на этой основе, определяют собой широчайший круг фактов, актуальных для коллектива: организация поселения, состав возрастных групп, праздники, экономические, религиозно-юридические, политические функции, особенности языка и т. д. Эти структуры указывают не только характер генеалогических связей, но и являются шаблоном, образцом поведения для членов данного коллектива. Связи внутри подобных социальных структур как бы определяют каналы коммуникации в обществе и служат гарантией его стабильности. В этом смысле правила брачных отношений, действительно, отражают важнейшую часть процесса универсального обмена (échange) культурными ценностями, без которого не может существовать ни один коллектив. Важно подчеркнуть, что для первобытного сознания социальные факты выступают одновременно и как вещи, и как представления. Сама же коммуникация осуществляется непременно с помощью знаковых систем. Таким образом, исходными и основными для текстов космологического периода нужно считать схемы трех типов: 1) собственно космологические схемы; 2) схемы, описывающие систему родства и

брачных отношений, и 3) схемы мифо-исторической традиции. Последние схемы состоят, как правило, из мифов и того, что условно можно назвать «историческими» преданиями. Характерно, что обычно не вполне ясное для современного исследователя различие между этими двумя компонентами традиции весьма четко осознается первобытным сознанием. Можно думать, что «исторические» предания по логике первобытных представлений связаны с участием человеческих существ, подобных носителям данной традиции, во-первых, и с событиями, охватываемыми актуальной памятью коллектива (собственная память рассказчика, память поколения отцов, генеалогические схемы и т. п.), во-вторых, любопытно, что «сходные» «исторические» предания соседних племен квалифицируются внутри данной традиции как лежащие в мифологическом (а не «историческом») времени. Наконец, существенно, что для «исторических» преданий этого типа все прошлое за пределами охватываемого актуальной памятью лежит недифференцированно в одной плоскости без различения более или менее удаленных от времени рассказчика событий. Актуальность «исторических» преданий подтверждается жанром этиологических объяснений основных объектов на территории данного коллектива и его основных социальных установлений. В силу операционности определения объектов в мифопоэтическом мышлении (как это сделано? как это произошло?, почему?) актуальная картина мира неминуемо связывается с космологическими схемами и с «историческими» преданиями, которые рассматриваются как прецедент, служащий образцом для воспроизведения уже только в силу того, что данный прецедент имел место в «первоначальные» времена. Следовательно, «исторические» предания (как и генеалогические схемы, схемы родства и брачных отношений), служа в конечном счете одним и тем же целям, образуют как бы временной диапазон данного социума, выраженный в терминах поколений, — от предков в прошлом до потомков в будущем. Поэтому миф, как и мифологизированное «историческое» предание, совмещает в себе два аспекта — диахронический (рассказ о прошлом) и синхронический (средство объяснения настоящего, а иногда и будущего). Эта неразрывная, двуединая связь диахронии и синхронии — неотъемлемая черта мифопоэтической М. м. Она объясняет, видимо, и принципы «прочтения» (восприятия) таких текстов первобытным сознанием — синтагматическое развертывание текста есть условие «прочтения» мифа, а парадигматический набор повторяющихся мотивов есть условие понимания текста, причем само это понимание не что иное как знание правил соотнесения прецедента с данным актуальным событием, другими словами — умение определить, образом чего является данное событие. Следовательно, для мифопоэтического сознания всё, что есть сейчас, — результат развертывания первоначального прецедента, экспликация исходной

ситуации в новые условия оплотняющегося космологического бытия. В этом смысле все события космологического мифа лишь повторения того, что было в общем виде манифестировано в акте творения, а все главные герои мифа — разные вариации демиурга в акте творения. Так внутри космологического мифа создается весьма плотная, наглядная и тотальная сеть отождествлений с правилами переходов (трансформаций) от одного события к другому, от одного героя к другому герою. Первобытное сознание поэтому в высшей степени ориентировано на постоянное решение задачи тождества, с которой связаны, по крайней мере, две важные операции — умение видеть в событии и герое пучок дифференциальных (существенных для различения) и нерелевантных (несущественных) признаков, во-первых, и умение делать пересчет между двумя различными объектами, во-вторых.

Мифопоэтическая М. м. часто предполагает тождество (или, по крайне мере, особую связанность, зависимость) макрокосма и микрокосма, природы и человека. Человек как таковой один из крайних ипостасных элементов космологической схемы. Его состав, плоть его в конечном счете восходит к космической материи, которая, оплотнившись, легла в основу стихий и природных объектов (напр., элементов ландшафта). Существует класс весьма многочисленных мифопоэтических текстов из самых разных традиций, в основе которых лежат отождествления космического (природного) и человеческого [плоть — земля, кровь — вода, волосы — растения, кости — камень, зрение (глаза) — солнце, слух (уши) — страны света, дыханье (душа) — ветер, голова — небо, разные члены тела — разные социальные группы и т. д.]. Это же тождество определяет многочисленные примеры моделирования не только космического пространства и земли в целом, но и других сфер — жилища, утвари, посуды, одежды, разные части которых на языковом и на надъязыковом уровнях соотносимы с названиями человеческого тела (ср. подножие горы, ножка стола, рюмки и т. п.); ср. также многочисленные случаи антропоморфизма неодушевленных объектов в языке, в образных системах — словесных и изобразительных и т. д.

Мифопоэтическая М. м. всегда ориентирована на предельную космологизированность сущего: всё причастно Космосу, связано с ним, выводимо из него и проверяется и подтверждается через соотнесение с ним. В этом смысле Космос в мифопоэтической М. м. образует высшую сакральную ценность универсума (а все бытовое, профаническое, поскольку оно не вовлечено в космологизированную схему, остается на периферии, девалоризуется). М. м. в соответствующих традициях предполагает прежде всего выявление и описание космологизированного modus vivendi и основных параметров Вселенной — пространственно-временны́х [связь пространства и времени и соответствующие образы единого континуума — небо, год, мировое дерево

и т. п., организация пространства и времени с указанием наиболее сакральных и, следовательно, максимально космологизированных точек — центра мира и его абстрактных и конкретных образов, начала во времени, т. е. времени творения, воспроизводимого в главном годовом ритуале, соответственно — сакрально отмеченных точек пространства — «святыни», «священные места» и времени — «священные дни», «праздники»; средства «космологизации» пространства и времени для борьбы с энтропическими тенденциями «снашивания» мира (ритуал в мифопоэтической М. м. как раз и ориентирован на «работу» по освоению хаоса, переработке и усвоению его космосу)], причинных (установление общих схем, определяющих всё, что есть в космологизированной Вселенной, и всё, что в ней «становится», возникает, изменяется, т. е. некоей меры, которой всё соответствует и которой всё определяется, мирового закона типа ṛta в Древней Индии, *Δίκη* или *Λόγος* у древних греков, maat у древних египтян и т. п.), этических (определение сфер хорошего и плохого, положительного и отрицательного, позволенного и запрещенного, должного и недолжного и фиксация этих сфер в сводах нравственных установлений и в практическом поведении, создание этических «эталонов» и т. п.), количественных [числовые характеристики Вселенной и ее отдельных частей, определение сакральных чисел, также космологизирующих наиболее важные части Вселенной и наиболее ответственные (ключевые) моменты жизни, — три, семь, девять, двенадцать, тридцать три — и неблагоприятных чисел как образов хаоса, безблагодатности, зла — напр., тринадцати; постулирование абстрактного образа благоприятных и неблагоприятных чисел — чет и нечет и т. п.], семантических, определяющих качественную структуру мира (серии противопоставлений, описывающих мир и организующих его, см. ниже), персонажных. Последний параметр нуждается в некотором пояснении.

Подобно тому, как ритуал и праздник суть образы акта творения, главная фигура ритуала царь в роли первосвященника является диахроническим вариантом демиурга. Для первобытного сознания царь, несомненно, был участником космологического действа, а не исторического процесса; его роль в обществе определялась его космологическими функциями, сходными с функцией других сакральных представителей «центра мира» — как ипостасных, так и не-ипостасных. Отсюда — вера в божественность царя, в то, что он носитель идеи порядка, закона, справедливости, подобно солнцу, с которым связываются те же представления в сфере природных явлений. Уравнение типа царь = солнце (небо) и царица = земля подчеркивают роль царя в космологическом плане, как и возможность сведения социального и природного аспектов в один — космологический (см. Хокарт, Франкфорт и др.). Природа и человек, макрокосм и микрокосм обслуживаются в мифопоэтиче-

ской М. м. одним и тем же словарем понятий. Употребление этих понятий позволяет сделать вывод о наличии единого общего принципа организации тех сфер, которые позже рассматривались не только как разные, но и как противоположные друг другу. Как царь образ демиурга, так и каждый человек в сакрально отмеченный момент (рождение, свадьба, смерть) образ царя, и соответствующие обряды (особенно свадебные) моделируют первые прецеденты (ср., напр., свадебную номенклатуру и т. п.). В этом отношении фигура царя — это то посредствующее звено, которое, связывая человека с актом творения, космологизирует его. Другая важнейшая фигура космологического периода — поэт с его даром проникновения с помощью воображения в прошлое, во «время творения», что позволяет установить еще один канал коммуникации между сегодняшним днем и днем творения. С поэтом связана функция памяти, ви́дения невидимого — того, что недоступно другим членам коллектива, — и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Поэт как носитель обожествленной памяти выступает хранителем традиций всего коллектива. Память, противостоящая забвению, воплощенному в мертвой воде и связанному с царством мертвых, фиксируется в поэтических текстах о событиях времени акта творения, причем последовательность этих событий (при общей циклической схеме времени) отражается во временно́й структуре повествования. При этом само повествование, поскольку оно должно репродуцироваться и передаваться во времени, строится с учетом возможностей человеческой памяти, чем и объясняется употребление формул на всех уровнях текста, дублирование содержательной структуры звуковой и т. п., что и обеспечивает максимальную экономию в организации текста и его необычайную помехоустойчивость. Для выполнения этих задач поэт не может не анализировать язык и не соотносить его элементы с элементами космологического ряда. Вместе с тем поэт — творец слова, которое есть кратчайший путь между мыслью и делом. Сама эта триада мысль — слово — дело, играющая важную роль в мифопоэтической М. м. и берущая начало в архаичных представлениях мифопоэтической эпохи, выступает как свидетельство взаимосвязи перечисленных элементов — вплоть до возможности их отождествления (ср. особенно частые случаи кодирования понятий «мысль» и «слово» и «слово» и «дело» одними и теми же звуковыми комплексами). Поэт не только мифохранитель и мифотворец. Он — интерпретатор мифов как в чисто содержательном, так и в сугубо прагматических планах. Он знает, что все мифы данной традиции суть один основной миф, представленный серией трансформаций; что все эти трансформации сохраняют лишь общую «арматуру», являющуюся инвариантной, но меняют или код, или сообщение; что миф, так понимаемый, приобретает универсальную экспланаторную силу и тем самым становится прагматической категорией. Миф в интерпретации поэта,

усваиваемой коллективом, превращается в средство разрешения главных противоречий существования путем медиации, т. е. прогрессивного посредничества, при котором основное противопоставление в данной ситуации заменяется другим противопоставлением с менее ярким конфликтом составляющих его членов. Наконец, именно поэт является носителем мифологической логики бриколажа (ср. франц. *bricoler* «играть отскоком», т. е. пользоваться окольным путем для достижения поставленной цели), которая в мифопоэтическую эпоху выступает как основная стратегия в отношениях между человеком и природой, цель которой усвоить себе хотя бы часть внеположного мира путем организации упорядочения его с перераспределением между сферами природы и культуры в направлении последней, т. е. от непрерывного к дискретному. Одно из основных средств для этого — создание условий, при которых «природные» объекты, оставаясь и самими собой, вместе с тем начинают входить как элементы в знаковые системы. Конкретно речь идет о выработке в недрах мифопоэтического сознания системы бинарных (двоичных) различительных признаков, набор которых является наиболее универсальным средством описания семантики в М. м. Следует подчеркнуть, что этот способ классификации не является лишь операционным приемом позднейшего исследователя. Он вполне объективен и ясно осознаваем в М. м., в частности, и потому, что им определяется все поведение членов архаичных коллективов (и прежде всего — ритуализованное). Обычно такие наборы дифференциальных признаков символической классификации включают в себя 10—20 пар противопоставленных друг другу признаков, одному из которых приписывается положительное, а другому отрицательное значение. Вся система в идеале сводится к одной паре противопоставлений (оппозиций): + –, которая в зависимости от избранной кодовой системы или от сферы расщепляется на целый ряд изоморфных противопоставлений. Одна часть этих противопоставлений связана с характеристикой структуры пространства: верх—низ, небо—земля, земля—подземное царство, правый—левый, восток—запад, север—юг; другие с временны́ми координатами: день—ночь, весна (лето) — зима (осень), третьи — с цветовыми: белый—черный или красный—черный; четвертые находятся на стыке природно-естественного и культурно-социального начала: сухой—мокрый, вареный—сырой, огонь—вода; пятые отчетливо социального толка: мужской—женский, старший—младший [в разных значениях — возрастном, генеалогическом (предки—потомки), общественном], свой—чужой, близкий—далекий, внутренний—внешний (два последних противопоставления, часто синонимичные между собой, омонимичны в том смысле, что принадлежат и к природному и к социальному коду; кроме того, эти противопоставления иногда манифестируются как дом—лес, видимый—невидимый и т. д.); сюда же в из-

вестном смысле относится и более общее противопоставление, определяющее модус всего набора внутри М. м.: сакральный — мирской (профанический). Все левые и все правые члены противопоставлений образуют некие единства, отношение между которыми может быть описано с помощью более общих оппозиций (уже не локализованных в пространственном, временнóм, природном или социальном планах): счастье—несчастье (доля—недоля), жизнь—смерть и наиболее абстрактное числовое обозначение их чет—нечет. На основе этих наборов двоичных признаков, являющихся как бы сеткой, набрасываемой на то, что до сих пор было хаосом, конструируются универсальные знаковые комплексы, эффективное средство усвоения себе мира первобытным сознанием (другая стратегия космизации хаоса предлагается ритуалом, имеющим дело не с дискретными единицами, как миф в мифопоэтической М. м., а, наоборот, с непрерывным, что дает возможность не только восстановить некую исходную недифференцированную целостность, но и увеличить магические потенции мифопоэтического сознания. «Ритуал не есть реакция на жизнь. Он есть реакция на то, что из жизни сделала мысль. Он не соответствует непосредственно ни миру, ни опыту мира; он соответствует лишь тому образу, в котором человек мыслит мир. То, что ритуал в конце концов пытается превозмочь, не есть сопротивление, которое оказывает человеку мир, но есть сопротивление, которое оказывает человеку его собственная мысль...», — пишет К. Леви-Строс). Универсальность знаковых комплексов определяется рядом обстоятельств: при внутрисемиотическом переводе им обычно соответствуют самые различные знаковые системы, и, наоборот, разные и вполне независимые знаковые системы одной традиции переводятся в универсальный знаковый комплекс, если в данной традиции он существует; эти комплексы в принципе должны быть действительны для каждого члена коллектива (причем эта «действительность» соответствует реальному положению вещей или планируется как норма, следование которой может достигаться и принудительными мерами); указанные комплексы возникают с непременностью в лоне мифопоэтической традиции и являются одним из важнейших признаков соответствующей М. м. Поэтому М. м. может характеризоваться и в соответствии с тем, какими символами передаются эти универсальные знаковые комплексы. Для мифопоэтической М. м. одним из наиболее распространенных символов этого рода является мировое дерево, которое характеризуется и качественно (через систему семантических противопоставлений) и количественно. Если учесть, что для мифопоэтического сознания и числа не могут быть сведены к чисто количественным отношениям, но всегда обнаруживают и аспект субстанциональности, «качественности», то оказывается, что число не только определяет внешние размеры мира или его образа (мирового дерева), количественные соотношения их частей, но

и их качественные признаки в М. м. Число оказывается не только введенным в мир (и его образ), но и определяющим высшую суть его и даже прогнозирующим будущую его интерпретацию. Следовательно, и число используется как средство «бриколажа», что — в известной степени — соответствует и ситуации, характерной для современной теоретической математики: «В своей аксиоматической форме математика представляется скоплением абстрактных форм — математических структур, и оказывается ... что некоторые аспекты экспериментальной действительности как будто в результате предопределения укладываются в некоторые из этих форм. Конечно, нельзя отрицать, что большинство этих форм имело при своем возникновении вполне определенное интуитивное содержание, но как раз сознательно лишая их этого содержания, им сумели придать всю их действенность, которая и составляет их силу, и сделали для них возможным приобрести новые интерпретации и полностью выполнить свою роль в обработке данных... Но этот метод доказал свою мощь своим развитием, и отвращение к нему ... можно объяснить лишь тем, что разум по естественной причине затрудняется допустить мысль, что в конкретной задаче может оказаться плодотворной форма интуиции, отличая от той, которая непосредственно подсказывается данными» (*Н. Бурбаки.* Архитектура математики). Для архаичного сознания еще более очевидно, что мифопоэтические схемы М. м., формальная сетка отношений часто предшествует содержательной интерпретации элементов, ее составляющих, и, более того, сложившиеся формы предопределяют (провоцируют) те или иные содержательные заключения, подобно тому, как в аристотелевской логике структурное отношение частей силлогизма предопределяет правила вывода и конечный его результат. Такая ситуация зависит от общей стратегии первобытного сознания, а если говорить о более частных темах, — то от особого понимания магическим мышлением структуры причинно-следственного пространства («гигантская вариация на тему принципа причинности»). Другое следствие той же особенности проявляется в возможности передавать одним и тем же материальным образом параллельную информацию разного содержания. Так, композиционные структуры, сопоставимые со схемой мирового дерева, одновременно свидетельствуют о параметрах вселенского пространства и правилах ориентации в нем, о временны́х, числовых, этиологических, этических, генеалогических и иных структурах. С этим в свою очередь связано то, что во многих языковых традициях соответствующие элементы разных структур кодируются одинаково (или уже эксплицитно формируются подобные уравнения); напр., «год», «пространство» и «мировое дерево»; «бог», «небо» и «день»; «человек», «земля», «смерть» и т. п. Возвращаясь к теме бинаризма, следует заметить, что во многих архаичных коллективах двоичная символическая классификация непосредственно связана с дуальной организацией

с двумя вождями, двумя экзогамными половинами племени, двумя предками-родоначальниками, двусторонней системой отношений, символических, ритуальных, брачных, экономических и т. п. Одна из характерных черт архаического сознания и соответствующей М. м. заключается в том, что указанные двоичные противопоставления могут развиваться не только в чистом виде, но и в разных кодовых системах и на разных иерархических уровнях. Таким образом, одно и то же содержание может быть передано средствами растительного, животного, минерального, астрономического, кулинарного, абстрактного и т. п. кодов или же применительно к разным сферам деятельности — религиозно-юридической, военной, хозяйственной и т. д. Наличие разных кодовых систем приводит к проблеме классификаторов и классификаций («логика конкретного»), которые и являются основным средством первобытной стратегии в ситуации противопоставления *природа—культура*. Исследователи архаичных культур уже давно обращали внимание на пристрастие человека этой эпохи к разного рода классификациям, которые образуют как бы продолжения (= приложения) основного текста о творении, доведенные до инвентаря конечных и конкретных вещей и их названий. Необыкновенно тонкая дифференциация различных видов животных и растений, самый объем подобного словаря и подчеркнутость операционного и таксономического аспекта делают маловероятным заключение, что столь систематическое и разветвленное знание представляет собой функцию исключительно практической полезности соответствующих объектов. Как замечает К. Леви-Строс, многочисленные растительные и животные виды известны человеку — носителю мифопоэтической М. м. не потому, что они полезны; скорее наоборот, они считаются полезными, потому что она заранее известны, потому что они суть звенья универсальной таксонимии, где всё сакрально значимо. Цель таких классификаций, конечно, не в практическом плане (хотя и он иногда может актуализироваться), а в создании предпосылок для своего рода интеллектуальной игры, выработке формального и достаточно мощного аппарата, который предлагает схемы группировок конкретных вещей, выявляет их сходства и различия, определяет («высвечивает») вещную структуру Вселенной, тем самым закладывая предпосылки для настоящих и будущих содержательных интерпретаций. Такие классификации упорядочивают мир и самые представления о нем, отвоевывая новые части хаоса и космологизируя его. Внутри же космически организованного пространства всё связано друг с другом (сам акт мысли о такой связи есть для первобытного сознания уже объективизация этой связи: *мысль → вещь*); здесь господствует глобальный и интегральный детерминизм, который, кстати, и является основной предпосылкой того, что Л. Леви-Брюль называл «логикой партиципации», наиболее наглядно реализующейся в магических действиях и в магических текстах типа заговоров (не

случайно, поэтому, что именно в заговоры включаются длиннейшие перечисления, ср. списки частей тела, лекарственных растений, болезней, вредоносных объектов, элементов пространства и т. п.). Эта особенность объясняет и такие трансформации, как метемпсихоз (вера в переселение душ), метаморфозы типа животное → человек и т. д. — в связи с общей циклической схемой, — и выделение сакрально отмеченных объектов [священных предметов типа австралийской чуринги, особых сил (мана, оренда, иддхи и т. д.), персонажей с нуминальной (от лат. *numen*) функцией, временны́х отрезков (алтжира, время снов, время праздника и т. п.)], и многочисленные серии отождествлений (вплоть до слияния субъекта с объектом в спекулятивном мышлении и в экстатическом состоянии). В этом всепроникающем детерминизме одно из существенных отличий мифопоэтической М. м. от моделей мира, предлагаемых наукой, которая дифференцирует уровни (условия) проявления причинных отношений, всегда имея в виду некое гетерогенное причинное пространство, один полюс которого — абсолютный детерминизм, а другой — абсолютная случайность. Среди многочисленных классификаций мифопоэтической эпохи существует определенная связь. Она может указывать на аспект тождественности соответствующих элементов в данных классификациях, и тогда создаются концептуальные матрицы, с помощью которых описывается мир, как, напр., в Древнем Китае, Упанишадах, у индейцев зуньи и т. п. (ср. цепочки типа лето — юг — солнце — небо — огонь — красный — железо — некое животное — некое растение — некая пища — некое божество — определенный социальный класс и т. д.). Другой тип связи внутри таких классификаций предполагает прежде всего иерархичность. В этом случае классификаторы определенного типа приобретают исключительное, почти универсальное значение и начинают выступать как представители целых совокупностей явлений. Такова, согласно современным воззрениям, сущность первобытного тотемизма, составляющего основу естественной классификации. Различия внутри тотемической системы используются для интерпретации широкого круга фактов — и не только природных, но и социально-культурных. Другой пример иерархической выделенности определенного класса классификаторов — первоэлементы (земля, вода, огонь, воздух, иногда эфир, металл, дерево, камень), которые, с одной стороны, репрезентируют целые классы явлений, как бы им подчиненных, а с другой стороны, связаны между собой отношениями особого рода, но также построенными по иерархическому признаку. Известное представление о системе такого роде можно получить из древнекитайской традиции, где представлены разные «порядки» следования одних и тех же элементов [«космогонический порядок»: Дерево — Огонь — Вода — Металл — Земля; «современный порядок»: Металл — Вода — Огонь — Земля; «порядок взаимного порождения»: Огонь → Земля

→ Металл → Дерево → Вода → Огонь; «порядок взаимного преобладания» (или разрушения)»: Земля > Дерево > Огонь > Металл > Вода > Земля]. Аналогии таким «порядкам» представлены и в ряде других архаичных традиций. Некоторые из этих «порядков» задают набор операторов над первоэлементами-классификаторами, что создает более мощную систему моделирования миров. Еще в раннегреческой натурфилософской традиции сохраняются операции подобного рода, ср. порождение четырех элементов через циклическое применение противопоставления *жизнь* — *смерть* (Гераклит). Существует также целый класс мифологических и раннефилософских текстов, восходящих к мифопоэтической традиции, в которых выступает тетрада операторов: рождение (возникновение) — рост (увеличение) — деградация (уменьшение) — смерть (исчезновение). Эта серия операторов описывает и космический цикл, и религиозно-философские концепции и — позднее — сам процесс познания. Тексты такого рода хорошо известны мифопоэтической традиции и строятся по следующим основным принципам: 1) перечисление элементов в разных последовательностях (движение по цепи) с введением нумерации или без нее: a) 1A & 2B & 3C & 4D..., b) A & B & C & D..., c) D & C & B & A...; 2) указание местонахождения одного элемента относительно другого (A находится в B, B — в C, C — в D...); 3) указание начала (порождение) и конца (уничтожение) одного элемента относительно другого (A живет смертью B, B живет смертью C и т. д.); 4) указание «ценности» одного элемента относительно другого (A превосходит B, B превосходит C и т. д.). Правила, подобные этим, а также те, которые определяют построение «правильных» последовательностей элементов (т. е. таких, когда по данному фрагменту с точностью предсказывается следующий элемент и/или фрагмент), весьма характерны именно для мифопоэтической М. м. От предыдущей эпохи мифопоэтическая отличается существенно более сильной организацией мира, а от последующей гораздо меньшей мерностью причинного пространства. Коэффициент использования таких правил в текстах мифопоэтической эпохи чрезвычайно высок. Можно предполагать, что эти правила, идеально описывающие формальную и содержательную структуру мифопоэтических текстов, возникли или сложились в систему именно в эту эпоху, став тем резервуаром, из которого и последующие эпохи обильно черпали как элементарные логические схемы, так и тропы и фигуры, легшие в основу позднейшей поэтической образности. Подобным же образом ритуал, связанный с мифом творения, дал в последующие эпохи начало эпосу, драме, лирике, хореографии, музыкальному искусству и другим родам и жанрам искусства, на материале которых нередко восстанавливается архаичная М. м. Мифопоэтический «бриколаж», интуиция, составлявшие основное средство познания в М. м., в принципе и в общих чертах вполне соответствуют науч-

но-историческому мировоззрению позднейшей эпохи, по крайней мере, в том отношении, что и то и другое равным (хотя и разным) образом удовлетворяли глубоко укорененным теоретическим и интеллектуальным потребностям человеческого бытия, хотя и считали основной своей задачей решение чисто практических вопросов. Кроме того, и первобытное знание и наука исходят из презумпции доверия к миру, с которым они находятся в коммуникации и от которого ждут ответов. Но в отношении первобытного знания к науке есть и другой аспект — преемственность между ними. Для того, чтобы лучше уяснить специфику мифопоэтической М. м. и ее различия с моделями мира более позднего времени (в частности, научными и др.), уместно обозначить некоторые ключевые звенья перехода от первой к последним. Если говорить в общем, то для такого перехода нужно было деперсонифицировать героев старой космологической мистерии (Земля, Небо, Океан и т. д. стали соответствующими стихиями, а далее — в ряде традиций — первоэлементами, классификаторами и т. д.), придать более абстрактный вид операциям, связывавшим героев в мифе (вместо конкретных актов рождения, смерти — возникновение, исчезновение и т. п.), расслоить старые мифопоэтические континуумы и приложить к их составным частям результаты абстрагирования мифопоэтических операций (ср. операции возникновения, исчезновения и т. д. к временнóму и пространственному аспектам бытия), допустить свободную игру, участниками которой были бы элементы мира, а правила определялись бы новыми абстрагированными операциями (создание логически парадоксальных ситуаций за счет максимального снятия дистрибуционных ограничений), привести полученные результаты в соответствие с эмпирическими данными за счет выделения феноменального и абсолютного аспектов бытия и, наконец, проецировать достигнутые результаты на область эпистемологии. Конкретная же картина того, каким образом из практики ритуальных измерений и числового «бриколажа» возникали ранние варианты математической науки, из мифопоэтических териоморфно-вегетативных классификаций возникала зоология и ботаника, из размыкания последнего этапа в тексте об акте творения — история, а из спекуляций над схемами мифопоэтических операций и лингвистического «бриколажа» — начала логики и языка науки (метаязыка), — хорошо известна и многократно описана. Во всяком случае древнегреческая натурфилософия в лице Гераклита, Пифагора, Анаксагора, история в лице Геродота, логика и математика в лице Аристотеля и Эвклида (и того же Пифагора) сохраняют живые связи с наследием мифопоэтической эпохи. В еще большей степени то же можно сказать о том, что называют началами науки в Древней Индии или Китае. Наконец, то обстоятельство, что циклическая схема акта творения и жизни как вечного возвращения, присущая мифопо-

этическому сознанию, была уже в лоне той же эпохи разомкнута (хотя бы в принципе) за счет выпрямления последней — человеческой — стадии творения и гипостазирования ее, — имело исключительное значение для развития научного мировоззрения и соответствующей методологии. Дело в том, что указанное выпрямление цепи событий снимало принципиальную необходимость повторений, циклов и тем самым сильно увеличивало количество информации в соответствии с теоретико-информационными постулатами. Хотя и приглушенно, вводилась идея прогрессивного развития, эволюции. А именно в зоне эволюции возникает сознание и самосознание отношений между исследователем и исследуемым, что, в частности, является существеннейшим стимулом для развития научного знания. И, конечно, в высшей степени характерно, что современная наука приходит лишь в самые последние годы к исключительно высокой оценке операционной ценности и познавательной силы архаичных М. м.

Литература

А. Т. Брайант. Зулусский народ до прихода европейцев. М., 1953.

А. Н. Веселовский. Историческая поэтика. М., 1940.

П. П. Ефименко. Первобытное общество. Киев, 1953.

А. М. Золотарев. Родовой строй и первобытная мифология. М., 1964.

В. В. Иванов. Двоичная символическая классификация в африканских и азиатских традициях // Народы Азии и Африки. 1969. № 5.

Он же. Чет и нечет. М., 1978.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Р. В. Кинжалов. Культура древних майя. Л., 1971.

Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. Л., 1930.

Он же. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.

К. Леви-Строс. Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7.

Он же. Миф, ритуал и генетика // Природа. 1978. № 1.

М. Леон-Портилья. Философия нагуа. Исследование источников. М., 1961.

Первобытное искусство. Новосибирск, 1971.

Ранние формы искусства. М., 1972.

Э. Тейлор. Первобытная культура. М., 1939.

В. У. Тернер. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах // Семиотика и искусствометрия. М., 1972.

В. Н. Топоров. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971.

Он же. О космологических источниках раннеисторических описаний // Там же. VI. 1973.

Дж. Фрэзер. Золотая ветвь. М., 1980.

Л. Я. Штернберг. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.

Anthropology Today. Chicago, 1953.

H. Baumann. Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. B., 1936.

Idem. Das doppelte Geschlecht. B., 1955.

F. Boas. Ethnology of the Kwakiutl. Washington, 1921.

Idem. Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl. N. Y., 1925.

Idem. Primitive Art. Oslo, 1927.

Idem. The Religion of the Kwakiutl Indians. N. Y., 1930.

J. Camplell. The Masks of God: Primitive Mythology. N. Y., 1959.

J. Caseneuve. La mentalité primitive. P., 1961.

Idem. The Concept of Primitive. N. Y., 1968.

É. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse. P., 1912.

M. Eliade. Le mythe de l'éternel retour. P., 1949.

Idem. Traité d'histoire des Religions. P., 1949.

Idem. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.

Idem. Structure et fonction du mythe cosmogonique // Sources orientales. 1. P., 1959.

Idem. Naissance mystiques. Essai sur quelques types d'initiation. P., 1959.

Idem. Aspects du mythe. P., 1963.

Idem. Le sacré et le profane. P., 1965.

A. Elkin. The Australia Aborigines. N. Y., 1964.

E. E. Evans-Pritchard. Nuer Religion. Oxford, 1965.

R. Firth. We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia. L., 1957.

Idem. Rank and Religion in Tikopia. A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity. L., 1970.

Idem. The Work of Gods in Tikopia. Melbourne—L., 1967.

H. Frankfort and others. Before Philosophy. Harmondsworth, 1949.

M. Granet. La pensée chinoise. P., 1934.

M. Griaule, G. Dieterlen. Le renard pâle. T. 1: Le mythe cosmogonique. P., 1965.

F. Hermann. Die Symbolik in den Religionen der Naturvölkern. Stuttg., 1967.

A. M. Hocart. Kingship. Oxf.—L., 1927.

Idem. Kings and Councillors. Caire, 1936.

Idem. The Northern States of Fiji. L., 1952.

Idem. The Life Giving Myth. L., 1952.

H. Hubert, M. Mauss. Esquisse d'une théorie générale de la magie // Année sociologique. 1902—1903.

Ad. E. Jensen. Mythos und Kult bei Naturvölkern. Wiesb., 1951.

W. Koppers. Der Urmensch und sein Weltbild. Wien, 1957.

A. L. Kroeber. Anthropology. Race, Language, Culture, Psychology, Prehistory. N. Y., 1948.

Idem. Handbook of the Indians of California. Wash., 1925.

Idem. Cultural and Natural Areas of Native North America. Berkeley, 1939.

A. L. Kroeber, C. Kluckhohn. Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambr. (Mass.), 1952.

A. Laming-Empereur. La signification de l'art rupestre paléolitique. P., 1962.
A. Leroi-Gourhan. Les religions de la préhistoire. P., 1964.
Idem. Préhistoire de l'art occidental. P., 1965.
C. Lévi-Strauss. Les structures élémentaires de la parenté. P., 1949.
Idem. Tristes Tropiques. P., 1955.
Idem. Anthropologie structurale. P., 1958.
Idem. La pensée sauvage. P., 1962.
Idem. Le totémisme aujourd'hui. P., 1962.
Idem. Mythologiques. 1: Le cru et le cuit. P., 1964; 2: De miel aux cendres. P., 1966; 3: L'origine de manières de table. P., 1968; 4: L'homme nu. P., 1971.
R. Lowie. Primitive Religion. N. Y., 1924.
Idem. Primitive Society. N. Y., 1961.
B. Malinowski. Argonauts of the Western Pacific. L., 1922.
Idem. Myth in Primitive Psychology. L., 1926.
Idem. Coral Gardens and Their Magic. I—II. L., 1935.
Idem. Magic, Science and Religion. N. Y., 1954.
Idem. Crime and Custom in Savage Society. L., 1959.
M. Mauss. Sociologie et anthropologie. P., 1950.
Idem. L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes. P., 1904.
P. Radin. Primitive Man as Philosopher. N. Y., 1927.
Idem. Primitive Religion. Its Nature and Origin. L., 1938 (N. Y., 1957).
W. Schmidt. Der Ursprung des Gottesidee. Bd. 1—9. Münster, 1912 ff.
A. Sommerfelt. La langue et la société. Caractères sociaux d'une langue de type archaïque. Oslo, 1938.
W. B. Spenser, F. J. Gillen. The Arunta. A Study of a Stone Age People. 1—2. L., 1927.
W. E. H. Stanner. Australian Aboriginal Studies. A Symposium of Papers Presented at the 1961 (Research. Conference. Melbourne, 1963).
Idem. On Aboriginal Religion. Sidney, 1966.
T. G. H. Strehlow. Aranda Traditions. Melbourne, 1947.
J.-P. Vernant. Mythe et pensée chez les grecs. P., 1969.
B. L. Whorf. Language, Thought and Reality. N. Y., 1956.

ПРОСТРАНСТВО. — П. как один из важнейших элементов мифопоэтической архаичной модели мира играло важную роль в соответствующие представлениях. Вместе с тем оно решительным образом отличалось от представлений о П., свойственных современному человечеству и сложившихся как под влиянием научных взглядов (особенно после Галилея и Ньютона), которые постулировали геометризованное гомогенное, непрерывное, бесконечно делимое П., равное самому себе в каждой его части, и произведений литературы и искусства «среднего» уровня с их установкой на «покорение» П. и последующую его унификацию, технизацию, устранение из него качественных различий, одухотворенности, так и в результате практической деятельности человека, при которой главная цель заключалась в том, чтобы от

природы и П-а как одного из ее аспектов «брать» нужное, а не «вслушиваться» в них в надежде на самораскрытие П. как такового, на сотрудничество с ним, складывающееся в процессе обживания, оживотворения, одухотворения П. Во всяком случае для мифопоэтического сознания П. принципиально отлично и от бесструктурного, бескачественного геометрического пространства, доступного лишь измерениям, и от реального пространства естествоиспытателя, совпадающего с физической средой, в которой наблюдаются соответствующие физические явления, вносящие в П. «качественность» (ср. представления об особых полях, определяемых характером силовых линий; векториальные представления о пронизанном излучениями волн П.; представления о симметрии реального П.; ср. идеи В. И. Вернадского). Следует помнить, что указанных видов П. не существовало в мифопоэтической модели мира (как нередко и самого слова для П., ср., напр., античную традицию), так же ей было неизвестно пространство наглядного созерцания (Anschauungsraum), открытое Гоббсом, Лейбницем, Кантом [ср. учение Н. Гартмана о том, что реальному П. соответствует П. наглядного созерцания как категория содержания сознания; П. как категориальная форма созерцания не является единым и изменяется соответственно ступеням познающего сознания; ср. также «П. переживания» (Erlebnissraum), не отделимое от познания]. Более того, и кантовское определение П. как в н е ш н е г о априорного созерцания (при том, что время — внутреннее), как того, что не воспринимается извне, а налагается познающим субъектом на данные чувственных восприятий, как того, что «идеально», «субъективно», предшествует вещи в П., обнаруживает ряд недостатков и неясностей, будучи сопоставленным с мифопоэтическим представлением о П.

Прежде всего в архаичной модели мира П. не противопоставлено времени как внешняя форма созерцания внутренней. П. и время образуют единый пространственно-временной континуум (ср. это же понятие в современной физике и роль скорости как понятия, объединяющего П. и время), в котором П. и время не только находятся во взаимосвязи, но, строго говоря, неразрывны и образуют хронотоп (термин, введенный в биологию А. А. Ухтомским и в сферу гуманитарных наук М. М. Бахтиным). В мифопоэтическом хронотопе время сгущается и становится формой пространства (оно «спациализуется» и тем самым как бы выводится в о в н е), его новым («четвертым») измерением; П. же, напротив, «заражается» внутренне-интенсивными свойствами времени («темпорализация» П.), втягивается в его движение, становится неотъемлемо укорененным в разворачивающемся во времени мифе, сюжете. Всё, что случается или может случиться в мире мифопоэтического сознания, не только определяется хронотопом, но и хронотопично по существу, по своим истокам. Неразрывность П. и времени в этой модели мира проявляется не только

в «спациализованных» обозначениях времени (ср. русск. *вре́мя* из и.-евр. **vert-men* от **vert-* 'вертеть', 'вращать', т. е. 'круг', 'по-ворот') и частых случаях совпадения в обозначении больших единиц П. и времени (в ряде языков значения 'земля', 'мир', с одной стороны, и 'год', с другой, передаются однокоренными словами), но и в том, что для первобытного или архаичного сознания всякая попытка определения значимости П. вне соотнесения его с данным отрезком (или точкой) времени или, говоря иначе, вне идентификации фазы поворота П. (т. е. мира, земли или Солнца и т. п.), принципиально не полна и тем самым лишена статуса истинности и сакральности. Любое полноценное описание П. предполагает определение «здесь-теперь», а не просто «здесь» (так же и определение времени ориентировано не на «теперь», а на «теперь-здесь»). Другая важная особенность, отличающая архаичное понимание П. (или П.-времени), заключается в том, что оно не является идеальным, пустым, что оно не предшествует вещам, его заполняющим, а наоборот, конституируется ими. Это пространство всегда заполнено и всегда вещно; вне вещей оно не существует и, следовательно, сама категория П. в этих условиях не может быть признана универсальной. Кроме П. существует еще не-П., отсутствие П., воплощением которого является Хаос до начала творения (т. е. речь идет об отсутствии П. до создания Вселенной во времени), в условиях уже наличествующего творения с его П. [когда складывается оппозиция: П. в Космосе (в центре) — отсутствие П. в Хаосе, занимающем по отношению к Космосу пространственно периферийное положение], наконец, внутри самого Космоса [в остатках хаотического начала, еще не переработанного космическими силами, когда хаотическое отсутствие П. (не-П.) оказывается в центре Космоса, который окружает своим П. область хаотического не-П.]. Следовательно, напрашивается еще одно заключение: П. (или, точнее, пространственно-временной континуум, хронотоп) не только неразрывно связано с временем, с которым оно находится в отношении взаимовлияния, взаимоопределения, но и с вещественным наполнением П. (боги, люди, животные, растения, элементы сакральной топографии, сакрализованные и мифологизированные объекты из сферы культуры, всё, что так или иначе «организует» П., собирает его). «Языковая» мифология подтверждает это заключение нередкими примерами обозначения П., его «наполнения» и времени одним и тем же словом или словами одного корня. Классический образец — лат. *orbis* 'окружность', 'круг', но и — 'земной круг', 'мир', 'земля' (ср. *orbis terrae* или *terrarum*; также — 'область', 'страна', 'царство' и т. д., даже 'небо', 'небесный свод'); 'годичный круговорот', 'год', 'круговое движение' (ср. *orbis temporum* 'круговорот времен', *orbis annuus* 'годовой оборот') и, наконец, 'человечество', 'человеческий род' (ср. также обозначение ряда круглых предметов и т. п.); особенно многочисленны

примеры такого «наполнения» времени, ср. русск. *век*, др.-греч. *γένος*, др.-инд. *jána-* и т. п., совмещающие временны́е значения с обозначением рода, поколения людей, определяющих на только границы, но и содержание данного временно́го отрезка. Следует заметить, что следы мифопоэтических представлений о П. в той или иной мере сохраняются у древнегреческих философов, в частности, у Платона, чья теория П. отличалась, напр., от атомистического учения Левкиппа и Демокрита о П. как пустоте (*τὸ κένον*), заполняемой движущимися единицами. Существенно подчеркивание Платоном разницы между материей как чистым становлением и П. как некиим о ф о р м л е н и е м. Ср.: «...есть еще один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто этому бытию непременно до́лжно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство, а то, что не находится ни на земле, ни на небесах, будто бы и не существует. Эти родственные им понятия мы в сонном забытъи переносим и на непричастную сну природу истинного бытия, а пробудившись, оказываемся не в силах сделать разграничение и молвить истину, а именно что, поскольку образ не в себе самом носит причину собственного рождения, но неизменно являет собою призрак чего-то иного, ему и до́лжно родиться внутри чего-то иного, как бы прилепившись к сущности, или вообще не быть ничем. Между тем на подмогу истинному бытию выступает тот безупречно истинный довод, согласно которому две вещи, доколе они различны, не могут родиться одна в другой как единственная и тождественная вещь и одновременно как две. Итак, согласно моему приговору, краткий вывод таков: есть бытие, есть пространство и есть возникновение, и эти три [рода] возникли порознь еще до рождения неба» (Тимей 52а—d), а из новейших параллелей к учению о «вместилище» (*χώρα*) — мысли Хайдеггера о том, что вещи не размещаются в каком-то П., которое существует независимо от них: вещи сами выступают как м е с т а, и П. является лишь их распространением. Эта идея может быть существенно продолжена указанием на то, что в мифологической модели мира П. н а х о д и т себя в вещи (и тем явственнее, чем сакральнее вещь, а любая вещь сакральна, если она не потеряла связь с целым Космоса, причастна ему, если существуют тексты «операционного» типа, подтверждающие связь д а н н о й в е щ и с п е р в о в е щ ь ю как элементом Космоса), что свойство «быть вещью» есть функция П., что с некоторой точки зрения вещь первична [тезис о первичности вещи и о том, что она «создает» П., делает осмысленным представление о П. (как и времени) как с в о й с т в е в е щ и]. П. высвобождает место для сакральных объектов, открывая через них свою высшую суть, давая этой сути жизнь, бытие, совпа-

дающее с истиной, смысл, предоставляя всем возможность стать, быть и органически обживать П. космосом вещей в их взаимопринадлежности. Тем самым, вещи не только конституируют П., задают его границы, отделяя его от того, что не является П., но и организуют его структурно, придавая ему значимость и значение (семантическое обживание П.).

Отделённость П. от не-П., его отдельность — важнейшее свойство П., и не случайно, что в ряде случаев само П. обозначается по этому принципу (ср. др.-инд. *rájas* 'пространство' при *ṛjáti* 'простирает', из и.-евр. **rĕg'*- 'проводить линию', 'резать', 'очерчивать' ср. лат. *regiones* 'небесные линии', проводившиеся во время гаданий римскими авгурами, но и обозначение определенного пространства, региона). Но П. возникает не только и не столько через от-деление его от чего-то, вы-деление из Хаоса (разумеется, это никак не опровергает самой идеи об актуальности отделенности П.), сколько через раз-вертывание его вовне по отношению к некоему центру (т. е. той точке, из которой совершается или некогда совершилось это развертывание и через которую как бы проходит стрела развития, ось раз-ворота; ср. при др.-инд *rájas* 'пространство' обозначение творческого женского принципа *Vi-rā́j*, букв. — 'раз-' & 'простор' / 'пространство') или безотносительно к этому центру. В этом последнем случае особенно показательным нужно считать русское слово *простра́нство*, обладающее исключительной семантической емкостью и мифопоэтической выразительностью. Его внутренняя форма (**prostor*-) апеллирует к таким смыслам, как 'вперед', 'вширь', 'вовне', 'открытость', 'воля'. «Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове "пространство"? В нем говорит простор. Это значит: нечто простираемое, свободное от преград. Простор несет с собой свободу, открытость для человеческого поселения и обитания» (М. Хайдеггер). Мифопоэтическая Вселенная не просто широкое, развертывающееся вовне, свободное П. Это П. к тому же организовано в том отношении (по меньшей мере), что оно расчленено, состоит из частей и, следовательно, предполагает две противоположных по смыслу операции, удостоверяющих, однако, единое содержание — соста́вность П. Речь идет об операциях членения (анализ) и соединения (синтез), которые выступают не только как результат реконструкции, но и реально и вполне осознанно используются в основном годовом ритуале на стыке Старого и Нового года: распадение старого мира [прежнего пространственно-временно́го (и вещного) континуума] — расчленение жертвы, понимаемой как образ этого мира; составление (соединение, синтезирование из частей, образовавшихся при распадении) нового мира — собирание воедино членов тела расчлененной ранее жертвы [более опосредствованный вариант — мифопоэтическая по своим истокам, но сохраняющаяся еще в раннефилософских и ранненаучных концепциях (напр.,

у ионийских натурфилософов) и даже в более поздних «мистических» версиях научных теорий идея дружбы элементов или стихий, их взаимная сим-патия, с-родство].

Мифы творения и описания основных ритуалов нередко довольно полно отражают эти свойства организованного П. как некоего отдаленного аналога геометрического П. современной науки. Вместе с тем эта тенденция относительно однородного и равного самому себе в своих частях П. отчетливо обнаруживается на заключительном этапе мифопоэтической эпохи при выработке основ «преднаучной» и «предфилософской» концепции Вселенной и, в частности, пространства. На этом этапе П. предпочитают описывать не столько как гармоническое равновесие соподчиненных частей, имеющее эстетическую ценность (сама космизованность П. придает ему эту ценность) и потому доступное отражению в Слове (характерно, что космогонические тексты о П. и его частях лежат у истоков того, что можно назвать эстетически отмеченной, сакральной поэзией), сколько как то, что измеряется. Эти измерения П. во многих традициях получили исключительное развитие (напр., в Египте, в Двуречье, особенно в Китае, в древнеамериканских цивилизациях и т. п.) и дали начало разветвленной нумерологии и геометрии (отчасти — астрономии) как особым областям постепенно десакрализующегося знания. Впрочем, за этими измерениями с их пафосом числовых спекуляций легко обнаруживается принципиально иная картина — первоначально измерению подлежали основные параметры П., задаваемые расположением сакральных объектов, как раз и формирующих это П. (ср. типовые измерения расстояний между храмами, святилищами, священными горами, рощами, источниками и т. п.). Для этой эпохи вместо непрерывности и сплошной протяженности гомогенного П. (так, в частности, понимал его Декарт, отрицавший атомистическое понятие пустоты) реконструируется разнородное и, так сказать, «корпускулообразное» П. с разной ценностью (значимостью) различных его частей. Различные мифы (как собственно космогонические, так и этиологические, не говоря уж о мифах о том, что найдено, открыто, изобретено, введено, внедрено культурным героем), достаточно полные собрания загадок, сакрализованные тексты — списки, тексты-каталоги и т. п. — описывают происхождение не только П. в целом, но и его отдельных частей.

Особенного внимания заслуживают случаи, когда разные (в идеале — все) возникающие части П. имеют единый источник происхождения, в частности, когда им ставятся в соответствие разные части некоего единого другого образа. Ср. мифы о происхождении частей космического или (чаще) земного П из членов тела Первочеловека и наоборот (ср. мифы о Пуруше, Адаме, Имире и т. п.). Эти мифы не только устанавливают общий источник Вселенной и ее П., но и выявляют конкретные ряды соответствий, благодаря кото-

рым элементы П. получают свое мифопоэтическое значение. Вообще следует подчеркнуть, что мифологизированные объекты, заполняющие П. и конституирующие его, выстраивают в пределах общего П. некое семантическое П. определенной структуры, если говорить о ее локальной проекции. Локальное распределение значимостей этого П. таково, что оно подчинено следующему принципу: нарастание сакральной отмеченности объекта осуществляется постепенно, по мере движения от периферии к той точке П., которая считается сакральным центром всего П. В горизонтальной плоскости Космоса П. становится все более сакральным по мере движения к центру, внутрь, через ряд как бы вложенных друг в друга объектов (напр., своя страна → город → его центр → храм → алтарь → жертва); иногда в соответствии с этим П. членится на серию всё более сужающихся концентров, причем в пределах каждого данного концентра все объекты обладают равной степенью сакральности. Центр же всего сакрального П. отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, axis mundi, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью. И в этом случае сам центр становится тем источником, который во многих отношениях определяет структуру всего сакрального П. (его пóля). В вертикальном разрезе Вселенной как наиболее сакральная точка П. обычно рассматривается небесный конец мыслимой «мировой оси», т. е. абсолютный верх; сама же эта ось выступает в таком случае как шкала ценностей объектов, размещенных в вертикальном П. В других случаях центр помещается там, где «мировая ось» входит в землю; в этом случае он совпадает о центром горизонтальной плоскости. В ряде космологических систем (обычно многоярусных) говорится о трех П. [ср. в некоторых шаманских мифологиях Сибири различение земли (= П.) верхнего мира, земли среднего мира и земли нижнего мира], а иногда и о большем количестве — о девяти, тридцати трех, девяноста девяти (в зависимости от того, на сколько частей членится каждая из трех космических зон), ср. 13 небес ацтекской Вселенной. Но вообще понятием П. при описании вертикального строения Вселенной пользуются несравненно реже [при том, что нередко, как было указано, в пределах каждого из вертикальных срезов П. (или пространства) «горизонтализуется»]. Тем не менее, в отдельных случаях именно вертикальная ось П. наиболее четко высвечивает иерархическую структуру объектов — покойники, души предков, демоны, злые божества, хтонические животные — внизу; люди, животные — посередине; птицы, ангелы, высшие божества, мифологизированные светила — вверху. Местом эпифании, удостоверяющим высшую сакральность его, обычно является центр горизонтальной плоскости — храм, мировое дерево, axis mundi.

К этому центру ведет путь, т. е. то, что связывает самую отдаленную периферию, во-первых, и все объекты, заполняющие П., во-вторых, с высшей

сакральной ценностью, находящейся в центре П. Движение по П. к центру превращает потенциальность пути в актуальную реальность и подтверждает действительность-истинность самого П., «пробегаемого» этим путем, и, главное, доступность каждому узнать П., освоить его, достигнуть его сокровенных ценностей. Аспект движения как внутренняя характеристика П. особенно выявляется в тех обозначениях П., которые обнаруживают связь с названиями орудий движения (напр., колеса). Наряду с обживанием П. через путь в горизонтальной плоскости, весьма значительное место занимают в мифопоэтической традиции (особенно часто в шаманских и мистических) описания вертикального пути; среди них особый род текстов составляют и путешествия в загробный мир (странствия в царстве мертвых, перешедшие и в литературную традицию уже в глубокой древности [Египет, Двуречье, Индия, античность — соответствующие эпизоды с участием Одиссея, Энея и т. п. (ср. дисгармоническое, «хтоническое» П. «Энеиды»)]. Путь в горизонтальном П. стал той осью, на которой создавались различные эпические формы народной словесности и прежде всего сказка. В сказке герой всегда выходит из некоего центра (своего дома), дающего ему гарантии надежности, укрытости, защищенности, определенного status quo. Но в целях возмещения недостачи или (в другой формулировке) достижения более престижного статуса (изменение социального статуса в связи с приобретением царства, женитьбой и т. п.) герой отправляется вовне, на периферию П., отличающуюся особой опасностью и концентрацией злых сил; более того, место, к которому приезжает сказочный герой, часто находится вне П., в том остатке «не-пространственного» Хаоса, где решается и судьба героя и самого этого места, поскольку победа героя обозначает освоение П., усвоение его себе, приобщение его космизированному и организованному «культурному» П. Собственно говоря, такая же задача решается и в специальных ритуалах освоения П. [конкретно — новых земель (ср. нем. *Landnahme*) или нового жилища] во многих традициях: обход территории по периметру, операция освоения центра (или двух основных центров — переднего угла и печи — при ритуале перехода в новый дом у восточных славян), освящение ключевых точек нового П. с помощью жертвоприношения, помещения в них сакральных ценностей (крест, икона, другие символы благополучия), разного рода оберегов и амулетов, заговаривания (молитвы, заговоры и т. п.); ср. мифологические фигуры богов стран света, охранителей-стражей границ П. или его отмеченных точек и т. п. Промежуточная операция между освоением нового П. и переходом в новый дом — установление места для нового поселения с помощью ритуальных измерений (ср. *Roma Quadrata*) и определения благоприятного момента. Некоторые тексты, описывающие путь, очень подробно характеризуют объектную структуру П.; ср., напр., заговоры с детально разра-

ботанными этапами пути из своего дома к сакральному центру (из избы дверьми на двор, со двора воротами в поле, по дороге через поле, реку, через лес и горы, к синему морю-окияну, посреди которого остров Буян, на нем бел-горюч камень-алатырь, на нем дерево, крест и т. п., иногда святители); при этом начальная и конечная точки пути соотнесены с отмеченными временны́ми моментами (напр., с утренней зарей или появлением месяца и звезд).

«Объектная» структура пути вместе с тем с исключительной точностью указывает все грани перехода между этим П. и тем П., между своим и чужим, внутренним и внешним, близким и дальним, домом и лесом, «культурным» и природным, видимым и невидимым. Особое внимание мифопоэтического сознания к началу и концу (пределу), с одной стороны, и к переходам-границам (порог, дверь, мост, лестница, окно и т. п.), с другой, обнаруживает не только его тончайшую способность к дифференциации П., но и к усвоению (определению) семантики частей П., преимущественно тех ключевых мест (или моментов, если речь идет о времени), от которых зависит безопасность человека. Поэтому в архаичной модели мира особое внимание уделено «дурному» П. (болото, лес, ущелье, развилка дорог, перекресток). Нередко особые объекты указывают на переход к этим неблагоприятным местам или же нейтрализуют их (ср. роль креста, позже — храма, часовни, иконы и т. п.). Существуют и специальные приемы распознавания временно «дурных» мест (напр., заколдованных, находящихся под злыми чарами, заклятием и т. п.) и их обращения в прежнее состояние. Не меньшее внимание и забота уделяются в архаичных культурах благоприятным местам, особенно сакральным. Характерный пример, сохраняющийся и в культурах иного типа, — алтарная преграда в виде иконостаса с изображением святых. Эта преграда отмечает границу между невидимым высшим божественным миром и видимым человеческим земным миром. Для предстоящего иконостасу верующего иконостас — место ангелофании, встречи с невидимым миром, о котором свидетельствуют святители; через него человек общается с божеством, тем самым восстанавливая связь между двумя частями П. Именно поэтому эта пространственная граница сама сакральна и выступает как основная веха-завершение всего пути.

Архаичные представления о П., в частности, о роли пути в освоении П. и в становлении героя (как субъекта путешествия), надолго пережили мифопоэтическую эпоху и соответствующий культурный круг. Хронотоп тех произведений античной, художественной литературы позднего периода, которые определяются как авантюрный роман испытания, авантюрно-бытовой роман, биографический роман, равным образом сохраняет как следы мифопоэтического понимания П., так и признаки начавшегося процесса демифологизации и десакрализации этого П. (ср. абстрактную пространственную экстенсив-

ность с обилием случайностей, техническую неконкретизированную связь П. и времени, пассивность и известную «механистичность» героя в отношении П. и времени и т. п. как характерные черты античного романа). Рыцарский роман Средневековья в определенной степени продолжает эту же линию. Но и в великих произведениях искусства от «Божественной комедии» до «Фауста», «Мертвых душ» или «Преступления и наказания» достаточно отчетливо обнаруживаются следы мифопоэтической концепции П. Более того, подлинное и самодовлеющее П. в художественном произведении (особенно у писателей с мощной архетипической основой) обычно отсылает именно к мифопоэтическому П. (ср. творчество Гофмана, Гоголя, Достоевского, Пруста, Джойса, Кафки, Т. Манна, Г. Гессе, Андрея Белого, Вагинова, Платонова и др.) с характерными для него членениями и семантикой составляющих его частей, то же относится и к произведениям изобразительного искусства (ср. тему П. в иконописи, у Джотто и других тречентистов, у мастеров «космизированного» пейзажа в XVI в., в ряде более поздних направлений живописи и скульптуры — вплоть до наших дней), а также к разным способам представления П. и его передачи в искусстве [проблема «глубины» П. в контексте такой важной оппозиции, как плоскостность — глубинность, в значительной степени определяющей целое художественной формы; проблема отражения «места» зрителя в произведениях изобразительного искусства — типология «перспектив» (ср. сочетание «перспективного» и «неперспективного» П. или различных перспектив для противопоставления разных планов в иконе или картине); проблема создания «иллюзионистического» П. в XVIII в. и позже (Пиранези, Бибиены, Гонзага и др.); проблема «деформации» П. как его топологических преобразований (начиная с Сезанна, ван Гога и Матисса и особенно широко далее, напр., в кубизме) и т. п.].

Наконец, и развитие современных точных наук (прежде всего — физического цикла, отчасти и биологического) привело к ряду выводов, которые ближе к мифопоэтической концепции П., чем к усредненному и шаблонизированному «бытовому» образу П. Характерно, что аналогии современным научным представлениям о П. появляются в некоторых предельных (для мифопоэтического сознания) ситуациях, а именно тех, которые описывают появление П. и его исчезновение.

Первый случай — уже рассмотренный пример порождения П. из ничего, точнее — вы-пускание его из Первочеловека, т. е. экстериоризация П. вовне из некоего «внепространственного» центра, сопоставимая с «взрывом» космического ядра, приведшего к возникновению Вселенной через ее расширение, рас-пространение во всех направлениях от центра, от Первочеловека, понимаемого как Я. Учитывая изоморфизм микрокосма (Я) и макрокосма (Вселенная), необходимо сделать заключение, что в центре, на-

ходившемся вне П., уже как бы присутствовала in nuce (в сжатом виде, в зародыше) пространственность, которая описывает Я (ср. теории о врожденном характере представлений о П.), самого Первочеловека, а будучи выведена вовне, — и весь мир. Отсюда — тезис о человеке (Я) как мере всех вещей (мира). Несомненно, что эта схема экстериоризации П., по сути дела, совпадает с современным пониманием (в ряде биологических, математических и философских концепций) П.-времени как описания организма самого человека, как знания (внутреннего) человека о самом себе. Представление о П.-времени как своего рода языке человека, обращенном на самого себя, который потом становится языком и мерой окружающего мира, находит объяснение в структуре механизма стабильности у первобытного человека и в необходимости быстрого обмена информацией, напр., в такой типовой ситуации, как опасность, страх, когда участников ситуации прежде всего интересует вопрос — где и когда. Вообще всякое «событие» во внешнем мире может быть описано как «элементарная катастрофа» (ср. соответствующую теорию французского математика Р. Тома), т. е. как результат конфликта режимов в П.-времени. Некоторые биолого-математические модели, предложенные в последнее время [напр., модель топологии мозга К. Зимана, которая предлагает описание нейро-физиологических процессов, исходя из того, что П. расстояний нейронной сети представлено кубом I^N огромной размерности, а эволюция психического состояния (точки в П.) описывается векторным полем X, которое медленно меняется со временем], дают как будто возможность поставить вопрос о снятии того «пространственного» парадокса сознания, о котором писал Н. Гартман: «Самое замечательное и в известной мере действительно парадоксальное в пространстве созерцания то, что оно является пространством в сознании, в то время как само сознание со всеми своими содержаниями непространственно. Представления — не суть в пространстве, но в представлениях есть пространство; то, что в них представляется, представляется как пространственная протяженность... Это поразительное приспособление сознания к внешнему миру; иначе мир не мог бы быть представляемым как "внешний"» (Philosophie der Natur, 1950: 15).

Второй случай противоположен первому: он относится, напротив, к интериоризации П. (мира), т. е. к в-биранию его в себя, когда мир задает человеку свою меру; ср. экстатические состояния (напр., в сновидениях, в дивинациях, в мистическом опыте), при которых П. «исчезает», подобно времени в апокалиптическом пророчестве («Откровение» X, 6), как бы превращаясь в экстатическое сгущение энергии субъекта, или же открываются «новые П. и новые времена» (ср.: «...сто́ит ему всецело погрузиться в *созерцание* этого первоявления, как перед нами развертывается история созидания природы в нововозникших временах и пространствах и как некое безмерное зрелище...» —

Новалис. Ученики в Саисе). Эти предельные состояния сознания объясняют те трансформации П., которые характерны для сновидений (ср. сжимаемость П. и его «взрыв» — дурная пространственность; легкая «проходимость» П. и его «окосневание», делающее движение в нем крайне затруднительным), включая и феномен так называемого «мнимого» П., возникающий при нередком в снах обратном движении времени (из будущего к настоящему), когда оно «вывернуто через себя», как и всё, что в нем находится (или с ним связано, как, напр., П.). Такое «мнимое» П., связанное с телеологическим временем, возникает и при патологических изменениях сознания. На основании таких и подобных им явлений «уничтожения» П. и времени в некоторых современных концепциях подчеркивается «непространственность» (как и «невременность») высших слоев реального мира. Впрочем, аналогии между мифопоэтическими представлениями о П. и концепциями современной науки и философии, конечно, не исчерпываются предельными ситуациями: достаточно указать на то, что современные попытки связать топологические свойства П. с его причинной структурой в значительной степени перекликаются с архаичной концепцией связи особенностей мифопоэтического П. с соответствующим фрагментом «глобально-детерминистической» сетки. — О П. см. также в статьях: *Космос*, *Космологические представления*, *Модель мира*.

Литература

А. К. Байбурин. Обряды при переходе в новый дом у восточных славян // Советская этнография. 1976. № 5: 81—87.

М. М. Бахтин. Проблемы поэтики Достоевского. М., 1963.

Он же. Формы времени и хронотопа в романе // *М. М. Бахтин.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.

Г. Вейль. Симметрия. М., 1968.

В. И. Вернадский. Размышления натуралиста. Кн. 1: Пространство и время в неживой и живой природе. М., 1975.

В. Вундт. Пространство и время // Новые идеи в математике. Сб. 2: Пространство и время. 1. СПб., 1918.

А. Я. Гуревич. Категории средневековой культуры. М., 1972.

Л. Ф. Жегин. Язык живописного произведения. М., 1970.

М. Леон-Портилья. Философия нагуа. М., 1961: 65—67, 132—143, 304.

Д. С. Лихачев. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1967.

Ю. М. Лотман. Проблема художественного пространства в прозе Гоголя // Труды по русской и славянской филологии. 11. Тарту, 1968: 5—50.

А. М. и *М. В. Мостепаненко.* Четырехмерность пространства и времени. М.—Л., 1966.

С. Ю. Неклюдов. Время и пространство в былине // Славянский фольклор. М., 1972: 18—45.

Он же. Статические и динамические начала в пространственно-временной организации повествовательного фольклора // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975: 182—190.

Ритм, пространство и время в литературе и искусстве. Л., 1974.

В. С. Соловьев. Пространство // *В. С. Соловьев.* Собр. соч. Т. 10. СПб., 1914: 268—272.

В. Н. Топоров. О структуре романа Достоевского в связи с архаичными схемами мифологического мышления // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague—Paris, 1973: 225—302.

П. А. Флоренский. Обратная перспектива // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967.

Он же. Иконостас // Богословские труды. Сб. 9. М., 1972: 80—148.

М. Хайдеггер. Искусство и пространство // Судьбы искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. М., 1979: 154—159 (= *M. Heidegger.* Die Kunst und der Raum. Sankt Gallen, 1969).

Т. В. Цивьян. О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренний / внешний // Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков. М., 1978: 242—261.

Она же. К семантике пространственных элементов в волшебной сказке // Типологические исследования по фольклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975: 191—213.

М. Шапиро. Некоторые проблемы визуального искусства. Пространство изображения и средства создания знака-образа // Семиотика и искусствометрия. М., 1972: 136—163.

S. Alexander. Space, Time and Deity. Vol. I. L., 1927.

M. Blanchot. L'espace littéraire. P., 1955.

O. Bollnow. Mensch und Raum. Stuttg., 1963.

E. Borél. Space and Time. N. Y., 1960.

R. Bourneuf. L'organisation de l'espace dans le roman // Études littéraires. 3. 1970: 77—94.

M. S. Bunim. Space in Medieval Painting and the Forerunners of Perspective. N. Y., 1940.

G. Collier. Form, Space and Vision. New Jersey, 1967.

M. Eliade. Traité d'histoire des religions. P., 1949.

Idem. Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. P., 1951.

Idem. Le Sacré et le Profane. P., 1957.

Idem. Centre du Monde, Temple, Maison. P., 1957.

S. Giedion. Space, Time and Architecture. Cambr., 1963.

N. Hartmann. Philosophie der Natur. Berlin, 1950.

M. Jammer. Concepts of Space. Cambr. (Mass.), 1954.

K. Kannegiesser. Raum, Zeit, Unendlichkeit. B., 1966.

J. A. Kestner. The Spatiality of the Novel. Detroit, 1978.

C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.

Idem. Mythologiques. I—IV. P., 1964—1971.

E. Panofsky. Die Perspective als Symbolische Form. B.—Lpz., 1927.

T. Pasto. The Space-Frame Experience in Art. N. Y., 1964.
I. R. Pereira. The Nature of Space. A Metaphysical and Aesthetic Inquiry. Washington, 1968.
G. Poulet. Proustian Space / Transl. by E. Coleman. Baltimore, 1956.
H. Reichenbach. The Philosophy of Space and Time. N. Y., 1958.
J. J. C. Smart. Spatialising Time // Mind. 64 (April 1955).
Idem, ed. Problems of Space and Time. N. Y., 1964.
Sh. Spencer. Space, Time and Structure in the Modern Novel. N. Y., 1971.
R. Thom. Stabilité structurelle et morphogénèse. N. Y., 1972.
D'Arcy Wentworth Thompson. On Growth and Form. Vol. 1—2. Cambr., 1952 (2nd ed.).
C. Zeeman. Topology of the Brain // Mathematics and Computer Science in Biology and Medicine (Medical Research. Council). 1965.

РАСТЕНИЯ. — Роль Р. в мифопоэтических представлениях определяется в первую очередь двумя обстоятельствами: наличием особого растительного («вегетативного») кода, с чем связано участие Р. в многочисленных системах классификации, и существованием мифов и ритуалов, в которых Р. играют важную роль. Исследователи архаичных культур давно обратили внимание на исключительную осведомленность туземцев в инвентаре местных Р. и на наличие чрезвычайно разветвленных классификационных систем, построенных на материале флоры. Указывалось, что индейцы хопи знают около 350 растений, а навахо — около 500. Ботаническая лексика племени субанун (Subanun) на юге Филиппин превышает 1000 единиц, а такая же лексика у филиппинских хануноо (Hanunoo) достигает 2000 слов. Но известны и еще более удивительные примеры. Так, один из туземных информантов в Габоне сообщил около 8000 этноботанических терминов (сходные результаты известны и на материалах, записанных в Судане). Поражает не только объем этноботанической номенклатуры, но и ее участие в классификациях по медицинскому, алиментарному, мифопоэтическому и иным принципам. Самое интересное состоит в том, что многие из известных и входящих в разные классификации Р. практически никак не используются. Эти Р. знают не потому, что они полезны. Напротив, они считаются полезными, потому что их знают. А само это знание объясняется установками не только и не столько практического порядка, сколько интеллектуальными потребностями магической мысли в создании своего рода «науки конкретного» (К. Леви-Строс), удовлетворяющей задаче создания универсальных таксономий, соответствующих мифопоэтической ситуации глобального детерминизма с ее бесчисленными и не всегда конкретно определяемыми и взвешенными связями. Реально растительный код один из наиболее распространенных (разумеется, за исключением приполярных зон) и, главное, пожалуй, самый богатый из мифопоэтических кодов по числу единиц (животный, минеральный, и другие коды обычно за-

метно уступают в этом отношении растительному коду). Неслучайно, что он сыграл ведущую роль в становлении некоторых вариантов «преднаучного» знания и богат параллелями и аналогиями с более поздними научными классификационными системами. Тексты, построенные на растительном коде, как и флористические классификации, несомненно, выступали как средство моделирования мира, хотя и не всегда достаточно экономное и эффективное, прежде всего в тех случаях, когда речь шла о целом.

Своеобразной компенсацией было создание единого растительного образа, который выступал как средство моделирования целого и общего, как инструмент универсальной классификации (обычно бинарного типа), охватывающей небольшое количество параметров (оппозиций), зато почти все основные. Наиболее известный из таких универсальных растительных образов — *мировое дерево* (см.) и разные более частные его варианты (дерево жизни, познания, шаманское дерево и т. п.; ср. отрицательные образы типа дерева смерти, напр., анчар и т. п.). В качестве мирового дерева могли выступать как обобщенный образ дерева, так и конкретные ботанические виды (дуб, сосна, лиственница, ива, береза, явор, сикамора, пальма и т. п.). С помощью мирового дерева классифицировались такие объекты, для описания которых было существенно выделение верха и низа (иногда и середины), правого и левого, четного и нечетного, мужского и женского, сухого и мокрого, огня и воды, юга (востока) и севера (запада), лета (весны) и зимы (осени), неба и земли (или подземного царства), добра и зла и т. п. Сама структура дерева, семантика его частей (ствол, ветви, корни, листья) и связанных с ними объектов (животные, птицы, человек, небесные светила и т. п.) в совокупности описывают и основной миф, связанный с мировым деревом, и соответствующий ритуал (ср. образ алтаря у мирового дерева, адорантов, жреца и т. п.). Уместно напомнить, что само мировое дерево во многих традициях понимается как путь, как средство связи между землей и небом (или преисподней), причем установление этой связи, т. е. соединение всех частей общего состава Вселенной, нередко и является целью ритуала (ср., напр., целый ряд шаманских традиций). Выбор Р. в качестве модели мира находит себе объяснение в том, что именно Р. (в отличие даже от животного и человека или во всяком случае полнее, чем они) представляет собой идеальный образ важнейшего мифопоэтического комплекса жизнь — смерть — новая жизнь (возрождение), соотносимого с другими противопоставлениями (в частности, весна / лето — осень / зима и др.), и самого жизненного цикла в последовательности его этапов (ср. распространенную и фактически универсальную символику Р. вообще, в частности, дерева — жизнь, рост, развитие, плодородие, цветение-процветание, успех, богатство и т. п.). Не случайно с образом дерева связываются различные обряды годового и жизненного цикла. Около

дерева совершаются главный годовой ритуал — проводы Старого года и встреча Нового года, начало весны, нового вегетативного цикла; праздник урожая, свадьба, похороны, выборы вождя, суд, поэтические (и иные) состязания и т. п. (см. ниже). Во многих традициях выделяется еще один аспект Р. (прежде всего мирового дерева) — его изоморфизм человеку, а не только миру (что, впрочем, могло бы быть выведено из известного представления о тождестве или сходстве человека и мира, микрокосма и макрокосма). Этот аспект многократно подчеркивается в самых разных традициях. Уже на языковом уровне нередки отождествления типа вершина дерева — голова, ветви — руки, ствол — тело, корни — ноги. Существуют многочисленные мифологемы о висении бога или человека на дереве (ср. древнескандинавского О́дина на дереве Иггдрасиль, кельтское божество на дереве, Иисус Христос на крестном древе и т. п.), о человеке, вырастающем из Р. или прорастающем в виде Р. (ср. «прорастание» Осириса или так называемые «сады Адониса» при том, что сам Адонис был рожден из мирового дерева; Аттиса, посмертно возродившегося в виде сосны; Диониса, вырастающего из виноградного куста; дриад, нимф, связанных с деревьями и т. п.), о превращении человека в Р. (ср. историю нимфы Дафны, которая, будучи не в состоянии спастись от преследований Аполлона, превратилась в лавр; превращение несчастных влюбленных в два дерева на их могилах; превращение мифологических персонажей в цветы, ср. Нарцисс, Гиацинт, возможно, Лин и др.), о зачатии от плода Р. [нимфа Нана зачала Аттиса от вкушения плода миндального (вариант — гранатового) дерева; ср. распространенный мотив беременности от вкушения плода (запретный плод), нюхания цветка и т. п.], о происхождении Р. из крови или тела божества или мифологического героя (ср. происхождение роз из капель крови Адониса, а также варианты основного мифа, см. ниже; ср. сказочный мотив А 2611: растения из тела убитого человека или животного).

В так называемом «основном» мифе символ плодородия, процветания, богатства, новой жизни обычно дается или в животном коде (коровы, лошади, овцы, свиньи), или в растительном, причем в последнем случае речь идет или о том, как в данной традиции научились выращивать Р. [ср. элевсинские мистерии как память о передаче Деметрой начатков земледелия и зерен пшеницы Триптолему, олицетворяющему тройную вспашку земли (сам Триптолем изображался обычно со связкой колосьев, нередко вручаемых ему Деметрой, и чашей вина); особенно характерны мифы о происхождении монокультурных Р.], или о том, как люди (боги) научились приготовлять из растения опьяняющий напиток, вкушение которого даст силу, процветание, увеличивает плодородие, открывает путь к новой жизни (см. *Опьяняющий напиток*). Высшая форма такого растительного по происхождению божественного напитка — напиток бессмертия, вкушаемый богами. Наряду с ним существуют

другие виды опьяняющих или галлюциногенных напитков, связываемых с определенными Р., которые, как и приготовляемые из них напитки, нередко сакрализуются; ср. напиток сому из соответствующего растения у древних индийцев, пульке из алоэ в Мексике, чичу из маниоки или кукурузы, «тодди» из пальмы в Африке, вино из винограда в Древнем Средиземноморье, пиво из ячменя или проса в Европе и т. п. (впрочем, бессмертие или его субституты даются не только через сами напитки, но и через такие полуфабрикаты, как мухомор, ср. конопля — гашиш, или через мифологические объекты растительного происхождения, ср. молодильные яблоки русской сказки или яблоки Идунн в древнескандинавской традиции). Особые мифы связывают само Р. с мифологическим персонажем, превращенным в него (с одной стороны), и с напитком, получаемым из него (с другой стороны). Нередко в реконструкции оказывается, что превращение в Р. (обычно через стадию расчленения, размельчения, разбрасывания и закапывания в землю) постигает младшего сына Бога в наказание за некий проступок. Но он выходит из этих испытаний с честью, возрождаясь в виде некоего Р., символизирующего жизненную силу, плодородие. Характерным примером может служить история Сомы, принесенного богами в жертву (он был убит, расчленен, перетерт и т. п.) и возродившегося в виде растения, из которого был приготовлен божественный напиток сома. Сходным образом с древнегреческим богом вина, виноделия, растительности Дионисом связаны такие мотивы, как рождение от Громовержца Зевса, поразившего молнией мать Диониса Семелу; расчленение его титанами (в культе Диониса-Загрея); обучение людей виноградарству и виноделию и т. п. В месоамериканской традиции с указанной схемой согласуются мотивы о рождении в преисподней (иногда в месте, пораженном стрелой Бога Грома) Бога Маиса, о происхождении из разных его частей съедобных плодов, о нисхождении на землю Кетцалькоатля и божественной девы Маяуэль, превращенных в дерево с двумя ветвями, о гибели ветки девы и возникновении из нее агавы (растение Метль), о приготовлении из агавы вина, вызывающего экстатические состояния, и т. п. В фольклорных традициях этой схеме отвечают многочисленные тексты типа «Джон Ячменное зерно», где из семян (зерен) персонифицированного растения приготовляют хмельной напиток (пиво, эль и т. п.). Впрочем, идея плодородия, производительной силы получает в растительном коде и иное отражение. Многие Р. или специально их плоды соотносятся с фаллической темой, ср. огурец, хрен, редьку, петрушку, морковку, кукурузу (ср. деификацию кукурузы — Ум-виил, т. е. 'бог изобилия', у древних майя), гриб, шишку, банан, кокос и т. п. Им соответствуют образы женского детородного начала, данные также в растительном коде (в частности, некоторые фрукты, цветы и т. п.). Вообще следует помнить, что противопоставление мужской—женский в рамках темы плодородия ра-

зыгрывается не только на уровне образов Р. как таковых, но и в связи с плодами этих Р., их цветами, семенами и т. д. Более того, идея плодородия может реализоваться и на материале совокупности Р., образующих сад, который в ряде случаев понимается как место бессмертия, вечной жизни, весны и цветения, т. е. как рай. В библейском варианте в раю произрастают древо жизни и древо познания добра и зла и первоначально жил человек, который был обязан возделывать и хранить райский сад (Быт. 2, 8—17). Пребывание в раю делало для человека излишней заботу о бессмертии в потомстве, но, нарушив Божью заповедь и будучи изгнанным из рая, человек должен был сам решить задачу вечной жизни в череде поколений. В славянской традиции также известен мифологизированный образ рая, выступающий и как обозначение райского дерева (или райского яйца, заключающего в себе скот), и как обозначение возрастающей растительной силы, урожая хлеба (ср. соответствующий образ рая-коровая), и как обозначения персонифицированного образа плодородия — Рая, иногда чередующегося с другим ярко выраженным растительным символом плодородия (иногда чрезмерного, вырывающегося из-под контроля) Спорышем [ср. *спорыш* 'двойчатка' (двойное зерно, орех и т. п.), *спорынья* 'рост', 'прок', 'прибыль', 'успех', 'удача']; ср. другой символ растительного (обычно) богатства — рог изобилия. Р. не только символ роста и плодородия, но и необходимое условие жизни человека и животных. Не случайно в большинстве традиций Бог создает Р. (или они появляются) раньше, чем животных и человека. Согласно книге Бытия, в третий день сказал Бог: «да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя, дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле» (1, 11), и все это было дано в пищу как человеку, так и зверям, птицам и пресмыкающимся (1, 29—30). Сходная последовательность (Р., животные, люди) происхождения отчетливо представлена и иранской традицией («Бундахишн» и др.). Но вместе с тем хорошо известны примеры, когда Р. выступают в космогонических мифах как фактически первый объект из всего, что появилось или было создано богами, достаточно напомнить о космогонической роли мирового дерева или лотоса или о таких панхронических символах, как мистическая роза, голубой цветок (у Новалиса), небесная лилия и т. п.

Хотя в мифопоэтическом сознании Р. возникли раньше животных и людей, сами Р. как объект мифологических и ритуальных систем выкристаллизовались позже, чем животные. Во всяком случае ядро мифопоэтических представлений о Р. предполагает уже более или менее развитые земледельческие культы и, следовательно, само земледелие, которому предшествовали скотоводство и тем более охотничий промысел, включая и рыболовство. Тем самым мифологизированные Р. могут рассматриваться как важный хронологический указатель. В этом контексте не приходится удивляться очень сла-

бым связям Р. с тотемизмом в отличие от исключительно сильных и надежных связей с ним животных. Характерно, что эти связи Р. с тотемистическими представлениями отмечаются прежде всего в наиболее архаичных культурах, знакомых с самым примитивным земледелием (напр., у папуасов Западного Ириана, Новая Гвинея). При этом и в данной ситуации отмечается ограниченность и неполнота связи Р. с идеей тотемизма. Так, у племени маринд-аним тотемические мифы характеризуются наличием таких мотивов, как происхождение банана, кокосовой пальмы, сахарного тростника и т. п. В то же время эти мотивы хорошо известны и вне тотемической схемы. В мифологизированном фольклоре она образуют целый пласт текстов о происхождении Р. Вместе с тем, однако, отдаленные следы связи образа Р. с тотемизмом можно, видимо, обнаружить и в сильно продвинутых традициях, сохраняющих представления о том, что люди произошли из деревьев (иногда этот мотив связывается с первым человеком или первой человеческое парой, ср. древнескандинавскую пару Аск и Эмбла, букв. — ясень и ива, которым О́дин, Гэнир и Лодр дали дыхание, душу, румянец и теплоту; согласно Гесиоду, третье поколение людей было создано Зевсом из дерева, в одной из эпиграмм говорится о том, что в древности эллины называли дубы «первыми матерями»; германское племя семнонов выводило себя из деревьев одной рощи, которую они почитали священной; в Европе широко распространены поверья о том, что люди берут младенцев из-под деревьев, ср. нем. *Kleinkinderbaum*, букв. ‘дерево маленьких детей’, и т. п.) или что души предков (соответственно — души умерших) живут в дереве, в ветвях, листьях, цветах и т. п.; ср. мотив божественного голоса или человеческих голосов, слышимых в шелесте листьев, и использование его в предсказаниях и более широкой сфере мантики и магии. Д. К. Зеленин предлагал видеть следы тотемизма и в так называемых «строительных» жертвах, когда убивали или замуровывали человека (обычно невинное дитя, девицу) или заместительную животную жертву, полагая, что такая жертва представляет собой компенсацию за рубку деревьев, из которых строился дом, мост и т. п. (при этом считалось, что рубка деревьев влекла за собой смерть людей, которым предстояло жить в новом доме). В народных представлениях деревья нередко рассматриваются как живые существа: они чувствуют, дышат, говорят друг с другом (и даже с людьми, обладающими особыми способностями), их нельзя бить, рубить, пилить, осквернять; если же все-таки приходится это делать, у деревьев просят прощения, задабривают их, обращаются к ним, как к людям («господин дуб», «госпожа береза» и т. п.); по этой же причине с деревьями (как и — шире — с Р.) часто связаны многочисленные табу, приметы, поверья и т. п. За нарушение табу деревья-тотемы могли отомстить человеку; чтобы этого не произошло, нужно было придерживаться целого ряда охранительных процедур, хорошо извест-

ных в разных традициях; в частности, особое внимание уделялось изгнанию духа из дерева и освящению лишенного духа дерева. Характерно, что в символике сновидений рубка дерева вообще означает смерть. Распространенное ряжение или кормление дерева также связано с попытками умилостивить дух дерева. Поскольку в качестве тотемов деревья считались духами-покровителями людей, существовали особые обряды и обычаи сажания дерева при рождении ребенка. Нередко такое дерево рассматривалось как двойник ребенка: считалось, что ветви дерева отмечают счет годов растущего ребенка, что гибель дерева означает смерть человека; иногда более или менее очевидно, что дерево считалось тем местом, где человек прячет одну из своих душ (так называемую «внешнюю» душу). В Германии такое дерево, посаженное при рождении ребенка, называлось *Geburtsbaum*. Нередко мальчик и девочка различались тем, что соответственно высаживались яблоня или груша. Кровавым деревом (*Blutbaum*) немцы называли дерево, в котором живет душа невинно погибшего человека. Белорусы считали, что такое дерево может быть узнано по издаваемому им скрипу. Очень характерен мотив опознания убийцы: на могиле невинно убиенного вырастает дерево (иногда и другое Р.), из него изготовляется дудка, которая и изобличает убийцу. Нередко деревья или другие Р. рассматриваются как жилище нечистой силы, черта, злого духа (ср. осину, бузину; в корне мандрагоры усматривали профиль нечистой силы или насильственно погибшего человека). Особенно распространенными являются представления о духах Р. как носителях свойств данного Р. Особенно характерны так называемые хлебные духи или демоны, которых представляют нередко в человеческом или животном облике. Ср. «хлебную мать», «хлебную женщину», «хлебного старика», «ржаного человека», «овсяную невесту» или «хлебных волков», «ржаных собак», «ржаных свиней», «ржаных телок», «ржаных зайцев» и т. п., анализ которых, прежде всего на германском материале, но с огромным количеством разнообразных параллелей, был дан В. Мангардтом, а позже Дж. Фрэзером (ср. также Деву хлеба в Северной Европе, Мать хлеба у американских индейцев, Мать риса в Восточной Индии и т. п.). Вообще следует признать весьма показательным, что многие типичные растительные божества имеют животные атрибуты (а иногда и ипостаси), ср. Диониса и козу, теленка, Деметру и свинью, лошадь, Аттиса и свинью, Адониса и свинью, Осириса и свинью, быка, Вирбия и лошадь (в его священную рощу был закрыт доступ лошадям) и т. п. Подобно «строительным» жертвам, существовали и особые жертвоприношения (в том числе и человеческие) во время жатвы. В фольклоре сама жатва нередко уподобляется кровавому пиру, убийству. В ряде традиций известно оплакивание первого сжатого снопа. Уже Диодор сообщал о подобном обычае в Древнем Египте, где жнецы во время такого оплакивания призывали Исиду как богиню, благодаря которой

они узнали о хлебе. У греков эти гимны-плачи египетских жрецов назывались «Манерос». Они объяснялись особой легендой о единственном сыне первого египетского царя, изобретшем земледелие и умершем преждевременной смертью (хотя, как считают, реально это название объясняется иначе — как призыв «вернись домой!», известный из ряда древнеегипетских текстов, в частности, из погребального гимна Исиды в «Книге мертвых»). Сходным образом греки объясняли жалобное песнопенье «Лин-Айлин» во время сбора винограда у финикийцев и в смежном ближневосточном ареале: воспитанный пастухами Лин был преждевременно растерзан собаками. В Вифинии погребальный гимн жнецов назывался Борм (Борим) — по имени прекрасного юноши, сына царя, который, желая помочь жнецам, отправился на поиски воды для них, но не вернулся; жнецы тщетно призывали его во время жатвы. Одним из наиболее ярких примеров умерщвления духа хлеба является история побочного сына фригийского царя Мидаса Литиерсеса, занимавшегося землепашеством и имевшего чудовищный аппетит. Проходивших мимо поля Литиерсес кормил и поил, а затем заставлял жать на поле вместе с собой. По окончании жатвы он закутывал своего помощника в сноп, отрезал ему голову и уносил сноп с телом к себе. Кончилось всё тем, что Геракл сделал с Литиерсесом то же, что Литиерсес делал с другими (по другой версии Литиерсес состязался с другими в быстроте жатвы). На основании мифа о Литиерсесе более или менее точно восстанавливается обрядовая практика при жатве. При этом уместно помнить, что первый сжатый сноп, как и первые плоды, пользовался особым почетом. Русские крестьяне ставили первый сноп, сжинаемый непременно самой хозяйкой, в красный угол под икону. Этот сноп молотили отдельно, и часть зерна подмешивали к семенам будущего года. Все эти обряды снова отсылают к одной из основных и широко распространенных мифологем об умирающем и воскресающем боге Р., носителе плодородия и процветания — как в мужской (ср. Адонис, Аттис, Дионис, Осирис и др.), так и в женской (ср. Персефону, дочь богини земли Деметры, похищенную Аидом) ипостасях. Такие характерные мотивы, как связь этих персонажей с растительностью, плодородием (юностью и красотой как его формами), растерзание (в частности, диким животным), воскрешение (хотя бы частичное) и увеличение силы плодородия, иногда и установление соответствующего ритуала плодородия и культа его божества, отсылают к проблематике «основного» мифа, вариантами которого и являются *мифы об умирающем и воскресающем божестве* (см.).

Исключительная роль Р. — диких и особенно культурных — в жизни человека создавала самые благоприятные условия не только для мифологизации Р. (в частности, персонификации их, создания «персонажного» кода и построения соответствующих текстов, как бы дублирующих тексты, данные в

растительном коде), но и для мифологизации всего контекста, в котором выступают Р. Прежде всего это касается самой земли, понимаемой как материнское лоно Р. и — шире — всякой жизни, но также и всех благоприятных и неблагоприятных факторов, влияющих на Р. (солнце, ветры, град и т. п.). Само поле (также и Р.) нередко представлялось живым существом, беременной женщиной, ожидающей потомства, или же могилой, скрывающей в себе погибшие зерно. Вокруг этой сквозной темы лона и могилы, жизни и смерти и упорядочивались сезонные земледельческие обряды, то подчеркивающие самую общую идею плодородия [ср. рождественскую елку, масленичное дерево, вербу или так называемое «майское дерево» в Западной Европе, внесение священной ветки, дни цветов (ср. dies Rosae), праздники типа римских Флоралий, сербскохорватских и отчасти болгарских «Лазарице» и «Кралице», Зеленого Юрия, Ярилина дня, Троицы (ср. завивание березки) и т. п.], то конкретные циклы весенне-летнего сезона и соответствующих земледельческих работ [встреча весны, выход в поле, сев, жатва и т. п.; ср. у греков священную вспашку в месяце Пианепсионе, приуроченную к тесмофориям, варку бобов как предпахотное жертвоприношение (ср. священную кашу, квалифицируемую как «всезерние» — *πανσπερμία*; в процессии, разносившей эту кашу, участвовал и мальчик, «цветущий с обеих сторон» /*ἀμφιθαλής*/, несший иресиону, масличную ветвь, увешанную всеми земными плодами, — *εἰρεσιώνη*; во время Антестериона освященная каша посвящалась Дионису Почвенному и Гермесу и т. д.), обряды всеплодия (ср. *πάγκαρπος χθών* 'всеплодная земля'), всеовощия — *πανοσπρία* и т. п.]. С большим основанием можно утверждать, что земледельческий цикл и, следовательно, Р. в очень значительной степени объясняют всю структуру годовых праздников — как в том, что касается используемой в них символики, так и общей идеи жизни и смерти. Растительные символы в их естественном и обработанном (ср. еда, напитки) виде, ритуальные игры и увеселения и соответствующие тексты в диапазоне от неприличных шуток (ср. «растительную» эсхрологию и смех в земледельческих праздниках) до темы смерти (оплакивания) во многом определяют и все другие праздники, непосредственно не связанные с земледельческой проблематикой и темой Р. Особенно это относится к брачным обрядам. Не случайно покровительницами брака и брачных союзов у греков были богини земного плодородия, произрастания злаков Деметра и Персефона — Тесмофоры, т. е. законодательницы. Также неслучайно огромное количество божеств, связываемых в разных традициях как с самими Р., так и с Землей как родительницей Р. и общей идеей растительного плодородия. Ср. у древних греков: Гея (Ге), Деметра, Персефона (и Кора), Триптолем, Плутос, Кекропс, Эрехтей, Эрихтоний, Аглавра, Дисавл, Баубо, Лакий, Дионис (ср. Дионисий), Нарцисс, Гиацинт, Лин и др.; у римлян — Деа, Помона, Флора, Церера, Либер, Вер-

тумн, Вирбий и т. п.; у индийцев — Сома, Араньяни и др. (несколько раз как к божеству обращаются в Ригведе к «господину леса» — vanaspati, очевидно, особенно большому дереву); у славян — Ярило, Яровит, Поревит, Прове, возможно, Жива; у финнов и карелов — Льекио, бог трав, корней и деревьев; Ронготеус (Рункатейвас), дающий рожь; Пеллон Пеко, дух ячменя; Виранканнос, дух овса; Эгрес, от которого зависел урожай бобов, гороха, репы, капусты, льна, конопли; Сэмпсэ Пеллерво, дух растительности, пробуждающийся весной; Кёндес, покровитель пахоты; Укко, покровитель сева (ср. его жену Рауни с теми же функциями) и т. п. Многочисленны растительные божества у балтов (см. *Балтийская мифология*). Еще больше случаев, когда отдельное конкретное Р. выступает как атрибут мифологического персонажа или самостоятельный объект мифа. Можно без преувеличения сказать, что весь состав флоры, известный в данной традиции, становится объектом мифологизации. Более того, если в этой этнокультурной традиции ничего неизвестно, о Р., то это, тем не менее, не мешает ему обладать определенной мифопоэтической семантикой, и в фольклорных текстах выступают многие Р., в частности, как чудесное средство (ср. *сезам, откройся!*), причем среди этих Р. есть и реально существующие и фантастические (ср. *разрыв-трава*, *одолень-трава*, *плакун-трава* и т. п.), Некоторые Р. или их составные части становятся элементами обширных символических систем, в том числе таких, которые связаны с особенно важными смыслами [ср. венок (лавровый), ветвь (миртовая), корни, цветы, ягоды и т. п.]. Особенно разветвленную систему символических значений образуют *цветы* (см. особо); их совокупность образует также особый конвенциональный «язык цветов», особый календарь цветов и т. п. Достаточно самостоятельную и замкнутую систему образуют *грибы* (см.). Из отдельных Р., играющих особую роль в мифопоэтических представлениях, кроме *Дерева мирового*, *Дерева жизни*, *Дерева познания добра и зла*, *Ашваттхи*, *Грибов*, *Лотоса*, *Мака*, *Мандрагоры*, *Можжевельника*, *Омелы*, *Осины*, *Розы*, *Рябины*, *Сосны*, *Цветов*, *Яблони* (ср. также *Яблоко*), *Ясеня* наибольшего внимания заслуживают:

Дуб, символ храбрости, твердости, выдержки, стойкости, терпения, веры, чести, славы, гостеприимства, благородства, долголетия, силы, устойчивости, постоянства, царской власти, триумфа, награды, мужского начала, независимости. Дерево, связанное с пророчествами. Шелестом его листьев божество объявляет свою волю. Во многих традициях дуб — священное дерево, иногда специально подчеркивается, что это первое из сотворенных деревьев. Нередко дуб рассматривается как небесные врата, через которые божество может появиться перед людьми. Тот факт, что дуб более, чем другие деревья, притягивает к себе удары молний, делает его деревом громовержцев по преимуществу (в ряде языков названия дуба и имя бога грома связаны друг с

другом). Не случайно, что дуб посвящен Перкунасу (видимо, и Перуну), Тору, Зевсу, Юпитеру. Впрочем, с дубом связаны также Иегова, Аллах, Бальдер, одно из главных божеств ирландской мифологии Дагда (*Dagda*), финикийское солнечное божество Мелькарт (*Melkarth*), которое было владыкой преисподней, пока не начинал увеличиваться день, и т. п. Дуб — жилище Бога или богов, о чем косвенно свидетельствует изображение у пруссов триады богов на священном дубе в Ромове. Вместе с тем могучие ветви и корни дуба в ряде традиций осмысляются как эмблема божественной власти над верхним и нижним мирами. Дуб иногда выступает и как образ дерева, на котором распято лишенное производительных сил божество (часто — солнечное). Но божеству суждено возродиться. Особую роль в мифологии играет образ дуба, увитого «золотой ветвью» омелы. В «Энеиде» Вергилия Сивилла указывает Энею, как, сорвав омелу, проникнуть в подземное царство. Срезание омелы с дуба интерпретируется обычно как символический обряд лишения дуба мужской силы (параллельно убийству старого царя, сменяемого новым) или его души (характерно, что омела считается бессмертной). Из дуба по мифопоэтическим представлениям, отмеченным в разных традициях, возник человеческий род. Вместе с тем дуб — важнейшее ритуальное дерево. Цари увенчиваются короной именно под дубом, что отсылает к идее царской власти как преемницы божественной. Другие ритуалы также совершались под дубом (среди них жертвоприношение). Под дубом вершили суд и давали клятву, дубом клялись с тем, чтобы данное слово было крепко и твердо как дуб. Вокруг дуба устраивались праздники. Велика роль дуба в мифопоэтических представлениях древних кельтов. Мерлин творит свои чары под дубом. С дубом теснейшим образом связаны друиды. Седьмой месяц друидического календаря (11 июня — 9 июля) — дубовый; в «древесном» алфавите дуб выступает как седьмой согласный (*duir*). В день Св. Иоанна — ритуальное сожжение живым дубового царя. Значительную роль играет дуб в библейской традиции. Наряду с кедром дуб символ гордости и высокомерия («...грядет день Господа Саваофа на все гордое и высокомерное и на все превознесенное — и оно будет уничтожено, — и на все кедры Ливанские…, и на все дубы Васанкие... И падет величие человеческое». Исайя 2, 12—17. У дуба поставили царем Авимелеха, под дубом восседает Саул (ангел Господень в Офре также находится под дубом). Под дубом погребают Дебору и под дубом близ Сихема Иаков закапывает чужих богов. Под дубом совершают каждение (Осия 4, 13), и на дубе нашел свой конец Авессалом. У христиан дуб — эмблема Христа (по некоторым версиям крест распятия был сделан из дуба). В Северной Европе существовал обычай вырезать знак креста на дубе (такие дубы считались священными). В ранний период христианства дупла дубов использовались как убежище и место хранения сакральных ценностей. В Древней Гре-

ции центром святилища Зевса в Додоне был старый дуб, под которым находился источник. Воля бога угадывалась по шелесту листьев. Зевсу был посвящен и особый крылатый дуб, на который было наброшено покрывало с изображением земли, океана и звезд. В Афинах мальчик, произносивший во время элевсинских мистерий брачную формулу, увенчивался дубовыми листьями и терниями (в Риме дубовые ветви носили в брачных процессиях, видя в них символ плодородия). Из дуба была сделана мачта корабля Арго, что спасло аргонавтов от ряда опасностей. Посмертно Филемон и Бавкида были превращены богами в дуб и липу. Дриады и гамадриады представляли собой «дубовых» нимф. Разбитый молнией дуб в одних традициях считался недобрым знаком, в других, напротив, благоприятным (напр., в Литве). В Исландии несчастливым деревом считался так называемый «кровавый» дуб (полагали, что сделанный из него корабль должен погибнуть). Сакрально отмеченными были и отдельные части дуба. Дубовая палица считалась орудием Громовержца или солнечного бога и символизировала твердость власти, суровость. Венок из дубовых листьев отсылал к идее силы, мощи, достоинства (ср. также образ священного царя в виде так называемого «дубового» царя). Не случайно он был атрибутом Зевса и Юпитера и ряда других небесных богов. Дубовый листок в цветочном календаре отмечает день 24 января и символизирует храбрость, пламенность, радушие, гостеприимство, человечность. Дубовое полено считалось священным (вечный огонь в храме Весты поддерживался им). Его ритуально сжигали в середине лета, сопоставляя это действие с лишением божества плодородия его мужской силы. Но пепел, собранный от сожжения дубового полена, разбрасывался по полям с целью увеличения их плодородия («дубовый» пепел широко используется и в народной медицине). Тем самым сожжение этого полена рассматривалось и как акт, ведущий к воскресению духа плодородия.

Береза. — В цветочном календаре ей принадлежит день 14 апреля. На языке цветов береза — «Вы можете начинать». Березовая ветка, вручаемая девицей юноше, означает поощрение, надежду на успех. Береза — дерево начала, очищения, иногда наказания (березовые ветви, ср. «березовая каша» как обозначение порки). Березовая палка и ветви могут использоваться в ритуале изгнания духов Старого года и — шире — злых духов вообще. Как гарантия безопасности береза используется для изготовления колыбелей. Не случайно первым месяцем друидического календаря (24 декабря — 21 января) был березовый, а первой согласной буквой друидического «древесного» словаря *B* была береза (*beth*). При вступлении консула в правление в Риме использовались атрибуты из березы. Если в Шотландии береза связывалась с представлениями о покойниках (в частности, таких, которые в виде призраков являлись среди живых), то в целом ряде сибирских традиций береза выступает

как дерево жизни или даже как мировое дерево. Образ березы широко распространен в фольклорных текстах и играет значительную роль в символике (свет, сияние, чистота, нежность, женственность и т. п.).

Ива. — В цветочном календаре ей принадлежит день 22 мая (безбрачие, оставленная любовь). В кельтском друидическом календаре ива отмечает пятый месяц (16 апреля — 13 мая), или месяц гнездования; в «древесном» алфавите друидов ива — пятая согласная буква (*saille*) — *S*. Ива — эмблема мая, востока и восходящего солнца. В одних традициях ива — символ радости, в других (обычно более поздних), напротив, связана с печалью, грустью, тоской, слезами (ср. плакучую иву). В Китае с ивой связывают представления о женской красоте, мягкости, податливости, о весне; ивовые ветви на воротах способствуют изгнанию злых духов; верили, что ива очищает, прогоняет слепоту и т. п. Ею пользовались для установления связи с духовным миром. В Японии ива обозначает печаль, нежность, слабость, девичье изящество. В европейской низовой традиции с ивой связываются чары, в частности, против луны и ведьм. В Средние века считалось, что ива дает красноречие, и поэтому она посвящалась певцам, поэтам (кстати, с образом ивы связывалось Евангелие). В Греции ива дала имя Геликону и была посвящена Персефоне, Гекате, Кирке, т. е. женским божествам, так или иначе связанным с идеей смерти. У древних евреев ива считалась символом постоянства божьей милости, щедрости. Ветвь ивы была важным сакральным объектом во время праздника Кущей, знаком радости перед лицом Бога. Вместе с тем у евреев ива символ несчастья и невежества. Китайская богиня Милости *Kwan-yin* разбрызгивала божественный напиток жизни ивовой ветвью. В ряде традиций ива — символ долголетия, обилия жизненной силы (о чем свидетельствует и этимология индоевропейского названия этого дерева). Не случайно образ ивы в целом ряде традиций играет роль дерева жизни и мирового дерева. Напротив, плакучая ива, символизирующая печаль, скорбь, траур, выступает как дерево, связанное со смертью, с похоронами (правда, в Японии плакучая ива обозначает потребность в постоянстве или в соединении, также спокойствие, тишину). В символике сновидений ива — предстоящая печаль. Ползучая ива отсылает к идее разочарования в любви.

Вяз — символ красоты, изящества, изысканности, очарования, достоинства, величавости, также затененности; христианский символ силы; согласно Эдде, первая человеческая пара Аск и Эмбла были сотворены из ясеня и вяза; вяз и виноградная лоза — естественная привязанность, соединение.

Липа — символ супружеской любви, верности; в ряде традиций выступает как дерево жизни или мировое дерево.

Клен. — В цветочном календаре его день 13 марта (символ супружеской любви, земного счастья, также сдержанности, замкнутости, уединения).

Яркая осенняя окраска листьев клена отсылает к идее ушедшего в прошлое счастья, а раннее увядание листьев — к идее преходящести земного. В Японии клен в сочетании с оленем — символ осени, меланхолии. Кленовые листья — эмблема Канады. Некоторые данные, в том числе языковые, свидетельствуют о ритуальной роли клена (англ. *mapple* 'клен' исторически связано с обозначением так называемого «майского дерева»).

Бук. — В цветочном календаре буку принадлежит день 14 апреля (идея величественности, процветания). Символ чести и победы; стойкости, полноты жизненных сил. В более позднее время с буком начинает связываться символическое значение письменности, буквенного знания, литературы. Древнейшие руны в Северной Европе вырезались на буковых досках, откуда — англо-сакс. *boc*, англ. *book* 'книга', русск. *буква* и т. п.

Ясень — см. отдельную статью.

Ольха. — Дерево, символизирующее огонь (ср. красный оттенок древесины), воду (ср. зеленоватые цветы) и землю (ср. коричневый цвет коры). Но чаще всего как основное символическое значение образа ольхи выступает комплекс «огонь» (ольха — дерево огня по преимуществу; она устойчива против порчи водой) и «воскресение». В кельтской традиции ольха выступает именно как дерево воскресения (то же у греков, ср. «Одиссею»), отмечающее начало солнечного года (восхождения из нижнего царства небесного огня). До позднего времени почиталась как священное дерево в разных районах Ирландии (срубание ольхи считалось указанием на предстоящий пожар в доме). В друидическом календаре на ольховый месяц (19 марта — 15 апреля) приходится весеннее равноденствие; в друидическом «древесном» алфавите ольха (*fearn*) обозначает четвертую согласную букву — *F*. В кельтской мифологии ольха — дерево Брана (*Bran*) и Гверна (*Gwern*). В ряде традиций с ольхой связываются представления о свете, сиянии.

Ель (см. также статью *Сосна*). — В цветочном календаре ей принадлежит день 27 марта. Символ храбрости, смелости (до дерзости, безрассудства), приподнятого состояния духа, верности, бессмертия, долголетия, процветания, надменности, царских достоинств, времени; иногда ель символизирует огонь (в том числе и небесный — солнце), видимо, из-за сходства дерева с формой пламени (ср. языковые мотивы: англ. *fir* 'ель' — *fire* 'огонь'). В символике сновидений — постоянство; ель в лесу — здоровье, долгая жизнь. В кельтском друидическом календаре у ели общий день с омелой — 23 декабря, когда, считается, рождается божественное дитя, воплощающее собой дух плодородия. В древней Греции еловые ветви использовались при прорицаниях. Ель считалась деревом надежды. Характерно, что троянский конь, благодаря которому троянцы были обмануты и побеждены греками, был изготовлен из серебристой ели. В Древнем Риме ель была посвящена Нептуну. У

древних евреев ель была так или иначе связана с рождением (в Шотландии мать и дитя благословлялись горящей еловой свечой, которая трижды обносилась вокруг родильного ложа). Соломон использовал ель для постройки храма. У финно-угров осеннее жертвоприношение совершалось под елью. Рождественская ель отмечает рождество как начало года и жизни и является одним из наиболее известных вариантов мирового дерева. Еловая шишка — символ огня жизни, начала и основания всего в мире, восстановления здоровья, питания; известный фаллический символ.

Тополь — символ мужества, бессмертия (в геральдике — стремление); христианский символ святого распятия. Во время нисхождения в Аид Геракл был увенчан листьями тополя. В цветочном календаре день черного тополя — 11 июня (похоронное дерево, потеря надежды, в Греции использовался при прорицаниях). Белый тополь воплощает женский принцип, идею воскресения, также связан с водой, временем. В друидическом календаре белый тополь — дерево осеннего равноденствия, символизирующее старость; в «древесном» алфавите — четвертая гласная буква — *E* (ср. *eadha* ‘белый тополь’). После гибели Фаэтона Зевс превратил сестер Гелиад в тополя, чьи листья безутешно плачут (слезы Гелиад стали янтарем).

Бузина. — В цветочном календаре ей принадлежит день 29 марта (сострадание, усердие, рвение). Дерево, связанное с несчастьем (в частности, и с числом 13), со смертью, со злыми духами, с существами хтонического типа. В некоторых версиях на бузине повесился Иуда. Вместе с тем она называется и деревом распятия. По английским поверьям бузину нельзя жечь (в противном случае можно накликать в дом нечистую силу). В Ирландии считалось, что ведьмы используют прутья бузины как лошадей. Под бузиной живут «бузинные» гномы типа «маркополей» и «барздукай», помощников божества растительности у пруссов Пушкайтса (и сам он имеет свое жилище в бузине, которая поэтому считается священным деревом). Иногда указывается, что гномы под бузиной растут только тогда, когда проливается кровь. Одна из особенностей бузины — насылание дурных снов, иногда дивинаций (ср. мифологизирующий образ бузины в «Золотом горшке» Гофмана). Считается опасным оставлять детей под бузиной. Но с бузиной связана и идея плодородия (ср. хтонические существа, живущие под ней, образ «бузинной матушки» в сказке Андерсена, связь козла как носителя плодородия, но и похотливости, с бузиной и т. п.). В друидическом календаре с бузиной связан 12-й месяц (29 октября — 25 ноября), а в «древесном» алфавите — 12-я согласная — *P* (ср. *peith* ‘бузина’). Бузина в мифопоэтических представлениях разных народов принадлежит к числу, как правило, сомнительных Р., относительно которых человек должен придерживаться определенных правил поведения.

Боярышник в цветочном календаре связан с днем 10 февраля (довольство). Символ плодородия, надежды, весны, брака, также самоотрицания. У кельтов боярышник дерево принудительного целомудрия. Оно связано с маем как месяцем ритуального воздержания от полового общения, позже ставшего месяцем оргиастических обрядовых празднеств вокруг «майского» дерева. Отсюда — особая роль боярышника в культах плодородия, проанализированная еще Дж. Фрэзером и подтвержденная многочисленными параллелями (напр., в Средней Азии). В ряде случаев, как, напр., в русских говорах, само название боярышника осмысляется в связи с понятием соития (тернии боярышника иногда трактуются тоже в фаллическом смысле). В христианской традиции боярышник связан с Девой Марией. В Древней Греции ветки боярышника возжигали на алтарях Гимена, а цветы украшали невесту на брачной церемонии (ср. русск. *боярышник* — *боярышня*, *барышня*). С боярышником была тесно связана римская богиня дверных запоров, хранительница семьи Кардея. В кельтской традиции боярышник дерево бриттского божества зимы и тьмы Yspaddeden Penkawr; другой вариант той же темы — боярышник как отец Ольвен (Olwen) в бриттской легенде; у него были тяжелые большие ресницы, которые покрывали его плечи, и он был не в состоянии видеть до тех пор, пока ему (как Вию) не поднимали ресниц вилами. В более поздней европейской традиции боярышник квалифицировался как несчастливое дерево. Нанесение боярышнику вреда сулило большое несчастье: смерть ребенка, скота, потерю богатства и т. д. В друидическом алфавите боярышник (*uath*) отмечает 6-ю согласную букву — *H*, а в друидическом календаре 6-й месяц (14 мая — 10 июня).

Жимолость. — В цветочном календаре ей посвящен день 20 ноября (узы любви, постоянство, домашний уют и счастье); на языке цветов — «Я не дам поспешного ответа». Дикая жимолость (праздник 21 апреля) — непостоянство в любви. В Китае жимолость символизирует расположенность; используется как талисман, помогающий в лечении фурункулов. В Древней Греции жимолость была объектом религиозного почитания (судя по остаткам жимолости в памятниках древней Ниневии, она и там могла обладать сакральной ролью).

Слива (цветок). — В цветочном календаре ее день 15 января (верность); на языке цветов: «Выполняйте ваши обещания!» В китайской символике — весна, мужество, обильная жизнь; добродетель, обступаемая препятствиями. В Японии символ целомудрия, скромности, нежности, любвеобилия, красоты. Слива называется старшим братом, поскольку она первой расцветает весной. Сливовая, бамбуковая и сосновая ветви образуют в Китае и Японии флористическую триаду — сила, обилие, красота (используется в новогодних украшениях). В искусстве образ сливы часто сочетается с обра-

зом соловья. Само сливовое дерево в Китае выступает как январская эмблема, символ долголетия и зимы. Три сливы — эмблема Лао-Цзы. Дикая слива — независимость.

Груша (цветок). — В цветочном календаре — 17 августа (склонность). Эмблема августа. В Китае символ мудрости, в Корее — грации, благородства, чистоты. Грушевое дерево — символ утешения, в Китае — многолетия. В ряде традиций оно считается сакральным (возможно, из-за его пирамидальной формы). Колючая груша на языке цветов — «Не забывай!» Груша (плод) нередко соотносится с человеческим сердцем. В Китае символ долголетия, чистоты, справедливости, мудрого и благосклонного управления. В Древнем Египте плод груши был посвящен Исиде, а в христианстве иногда выступает как образ любви Иисуса Христа к людям.

Тростник — символ власти, хрупкости, неустойчивости, слабости, гибкости, мимолетности, также поэзии, музыки, гармонического начала. В ряде африканских и индонезийских космологических мифов и легендах первая человеческая пара была сотворена из тростника. Отсюда — нередкие мифопоэтические отождествления тростника и человека вплоть до образа «мыслящего тростника» у Паскаля и Тютчева. В друидическом календаре тростник обозначает 12-й месяц (29 октября — 25 ноября), т. е. установившуюся, утвердившуюся силу. В «древесном» алфавите — 12-я согласная буква — *P* (ср. *pethboc*). Тростник связывается нередко с устройством дома. В Восточном Средиземноморье (в частности, в Египте) он выступает как эмблема царской власти. Напротив, в христианстве тростник символ смирения, справедливости. У древних евреев — обилия, женщины, поля. У древнего населения Центральной Америки тростник был эмблемой божества Итцтлаколиухкви (*Itztlacoliuhqui*), символом засухи, утраченной юности и жизненного тепла. Напротив, огонь как жизненное начало связывается с Прометеем, принесшим его людям в полом тростнике. Сломанный тростник — не оправдавшая надежд, доверия опора, катастрофа. Тростник, колеблемый ветром, — подверженность влияниям. Золотой тростник — постоянство, богатство, правило. Тростник, лилия и дубовый лист — в восточнохристианской традиции слабость человека, преображенная через воскресение (лилия) в силу (дубовый лист). Из тростника изготовляются духовые музыкальные инструменты, нередко фигурирующие в мифологических текстах (ср. наяду Сирингу, преследуемую Паном и обращенную в тростник, из которого Пан вырезал себе пастушескую свирель — *σῦριγξ*).

Фиговое дерево (смоковница), плод, фига. — В цветочном календаре ему принадлежит день 10 июля; на языке цветов — «Я храню свои тайны». Символ изобилия, долголетия, вожделения, женского принципа; соотносится с женскими грудями, с поцелуем, с соитием; также знак пустяка, мелочи;

грубый, неприличный жест, выражающий, в частности, презрение. В символике сновидений — искренняя любовь. У мусульман фига — священный плод, которым клялся сам Мухаммед, небесный плод, носитель ума. Использовалась в церемониях жертвоприношения. Вместе с тем употреблялась в Средние века как средство против ядов. Фиговый листок — мужское начало. В древнееврейской и христианской традиции он падает по Божьей милости, символизирует наготу, стыд, нескромность (он был первой одеждой Адама по вкушении им запретного плода). Фиговое дерево понимается как символ соития, брака, плодовитости, также истины; часто сопоставляется с образом многогрудого дерева (плоды видны раньше чем листья). Листья дерева и плоды иногда толкуются как сочетание мужского и женского начал, символизирующее жизнь и любовь. Иногда библейское дерево познания добра и зла считается фиговым. В буддизме с ним сопоставляется священное дерево Бо (бодхи), под которым Будде открылась истина. В буддийских странах фиговое дерево посвящено поэтому Будде. В Древней Греции оно посвящено Дионису. Фиговое дерево и виноградная лоза среди евреев рассматривались как символ мира и изобилия. В некоторых регионах (Италия, отчасти Африка) фиговое дерево почитается как духовный муж беременной женщины. Фиговое дерево с плодами — святая жизнь с духовными плодами. В ряде случаев по своим функциям и роли фиговое дерево близко к дереву жизни.

Сикамора. — В цветочном календаре ее день 1 июля (любопытство, печаль, истина). В Древнем Египте было деревом жизни; под ним Ра поразил своего противника. В восточной части неба на сикаморе восседали боги; после смерти души людей направлялись к сикаморе. Дерево было посвящено Хатхор, Нут и Сехет (*Sekhet*). В христианстве сикамора считалась символом креста, жадности, неверующего еврея, мудрости.

Виноград — символ плодовитости, ликования, радости, удовольствия, юности, опьянения, атрибут ветхозаветного Халева, посланного в Ханаан, Вакха, Диониса (ср. Дионисии), Митры, Христа, ряда мифологических персонажей, связанных с плодородием и специально с вином (ср. *Опьяняющий напиток*). Соотносится с кровью Христа в евхаристии, с воскресением, с гостеприимством (у евреев закон позволял проходящему через виноградник есть виноград досыта). Гроздь винограда — вино Божьего царства, кровь Иисуса Христа, у евреев эмблема колена Ефраима. В Китае виноградное дерево символ непрерывности, постоянства. У некоторых индейских племен известно сказание о том, что по виноградному дереву основатели племени, предки выбрались из Дьявольского озера (Сев. Дакота) на поверхность земли. Дикий виноград имеет в цветочном календаре особый день — 18 апреля (милосердие, веселость, сельское счастье).

Гранат — символ согласия, плодородия, надежды, бессмертия, воскресения, любви, соединения, девственности, воплощение женского принципа. Иногда плоды древа познания считаются гранатами. В Древней Греции считалось, что гранат возник из крови Диониса. Плод гранатового дерева вкусила Персефона, откуда гранат как образ смерти, забвения, но и божественной пищи, надежды на бессмертие (существенна сама связь граната с Аидом; учитывая такие характерные его черты, как обилие мелких зернышек цвета крови, можно высказать предположение о разыгрывании в образе граната той же темы жизни — смерти — воскресения, которая типична и для так называемого «основного» мифа; характерно табуирование темы граната в элевсинских мистериях). Гранат был атрибутом и Геры. Изображение граната на одежде древнееврейских жрецов высшего ранга (гранат и колокольчики как образы молнии и грома) символизирует верность; в индуизме — призыв к божьему благословению, приносящему здоровье. В Корее гранат — пища богов и посвящается умершим предкам. В Китае гранат символизирует благотворное влияние, многочисленное потомство, процветание. В христианстве образ граната соотносится с церковью, с даром, который принесен Иисусом Христом с небес (отсюда гранат как знак божьего благословения); гранат — одна из эмблем Девы Марии. В цветочном календаре день граната — 10 июня. Гранат, персик и рука Будды — известная триада китайского буддизма, выражающая желание многочисленных сыновей, долгой жизни и счастья. Гранат, персик, лимон в руке Будды — желание обилия сыновей, лет и счастья. В ряде традиций гранат выступает в функции райского (золотого) яблока, чудесного средства в ряде сказочных мотивов и как мощный источник разветвленной символики.

Персиковое дерево — наиболее мифопоэтически и сакрально значимое дерево в Древнем Китае (в этом отношении оно превосходит сливу, а также такие символы обильного потомства, как гранат или каштан); один из основных символов бессмертия. Почитанием пользовалось и само дерево, и его плод, но также и ветки и цветы. Считалось, что они обладают чудодейственными свойствами; в частности, их использовали для изгнания демонов, при лечении болезней, как амулеты (особенно при эпидемиях). Целый ряд ритуальных предметов изготовлялся из дерева персика. Из него, между прочим, были сделаны и стрелы, которыми Чжан Сянь поражал Небесного Пса. Идея бессмертия, связывавшаяся с персиковым деревом и плодом, мифологически мотивировалась и даосскими легендами о Сиванму с ее персиковыми садами бессмертия, созревавшими раз в три тысячи лет. В произведениях изобразительного искусства божество бессмертия и долголетия представлено как бы выходящим из персика. Персиковый цвет, отличающийся особой нежностью, символизировал женское начало (весной во время свадьбы невес-

те преподносилась ветка с цветком персика). Почитание персикового дерева и плода персика хорошо известно и в других ареалах, где произрастает это дерево (Ближний Восток, Иран, Среднее Азия и т. п.). Достаточно богата и разветвлена символика персика в фольклоре.

Тысячелистник — сакральное растение в Древнем Китае; пользовалось особым благоговейным отношением. По стеблю тысячелистника гадали еще в эпоху Чжоу. Символ обильного потомства, плодородия.

Пальма — символ красоты, союза противопоставленных друг другу сил, плодовитости, бессмертия, божественной природы, самосоздания, внутреннего конфликта. Иногда пальма (дерево) понимается как образ фаллоса с вырывающимся из него пламенем или как андрогиническая и солярная эмблема, соотносимая с образами типа «майского» дерева. Во многих древних ближневосточных традициях (Двуречье, Финикия, Египет) пальма могла выступать как образ дерева жизни (иногда изображаемого с семью ветвями). Впрочем, и в христианском искусстве пальма иногда изображается как такое же дерево жизни, соотнесенное с праведным человеком (корни в земле, голова поднята к небу). В Древнем Египте пальма выступала и как образ времени, года (при этом листья соотносились с месяцами). В древнееврейской традиции пальма (*tamar*) почиталась как священное дерево: через нее Бог объявлял свою волю людям; отсюда — два варианта параллелей: Бог и пальма и душа, взалкавшая небес, и пальма. В цветочном календаре день пальмовой ветви — 17 июня (духовность); символ завоевания, победы, творческой силы, радости, превосходства, награды, веры (в геральдике — справедливость, царская честь, триумф, ср. пальмовую ветвь как царский веер или зонт). Нередко посвящается оргиастическим богиням. В Китае пальмовая ветвь — символ гармонии, веселого настроения, самообучения. В христианским искусстве — символ мученичества и чистоты, знак посетивших гроб Господень (также талисман против искушений). У евреев пальмовая ветвь — сакральный атрибут во время праздника Кущей. У греков посвящена Нике, у римлян — Венере и Меркурию. В мифопоэтических представлениях пальмовая ветвь и рука служат объектами нередких сопоставлений (это сходство отражено и в языке, ср. англ. *palm* 'пальма', но и 'ладонь'); Пальмовый венок — атрибут святой девственности. «Пальмовым» называют одно из воскресений в память въезда Иисуса Христа в Иерусалим.

Бамбук — существенный «древесный» символ в Китае и Японии: жизненное изобилие, долгая жизнь, мир, спокойствие, очищенность, утонченность, изящество, мягкость, нежность, скромность, открытость, прямота, честность, разборчивость; культура; зима как сила выносливости; защита от моральной грязи и т. п. В искусстве нередко связывается с тигром (бамбук и тигр в Индии и в Китае отсылают к идее безопасности). Известная в Китае

дружеская триада холодного времени года — бамбук, сосна и слива (эмблема Будды — Конфуция — Лао-цзы). В Японии используется как украшение во время новогодних празднеств; при брачном пиршестве и т. д. Бамбук и слива — в Китае муж и жена, двойное счастье. Бамбук и череп — долголетие и счастье. Бамбуковый посох — знак траура по умершему отцу (в Китае). Бамбуковый музыкальный инструмент символизирует единение людей. Быстрый рост бамбука объясняет фольклорные мотивы, где бамбук выступает как чудесное средство, в частности, облегчающее связь между разными зонами по вертикали.

Баобаб, эвкалипт, секвойя и ряд других крупных деревьев широко используются как мифологизированные образы «больших» растений, выступающих или как дерево жизни (или сходные символы долголетия, бессмертия, вечности; жизненной силы, плодородия и т. п.) или как особое дерево, связанное с высшими богами (напр., баобаб в Африке нередко посвящается солнечному божеству). Естественно, что эти деревья широко представлены и в фольклоре, включая мифологизированные тексты.

Впрочем, мифологизируются не только крупные растения (а среди последних не только те, с которыми связаны положительные значения, ср. выше о бузине или разнообразные образы деревьев смерти — кипарис, анчар, ср. можжевельник и т. п.), но и кусты, травы, мхи, *цветы* (см.) и т. п. Так, трава нередко выступает как символ людей (простых), покорности, подчиненности, безвестности, неприметности, но также и полезности. В японской традиции с травой связаны идеи долголетия и здоровья, запрещается во время грозы входить в чужой дом с пучком травы (в восточнославянской традиции во время грозы рекомендуется сжигать некоторые мифологически отмеченные травы, напр., грымотник). В Японии же известно противопоставление травы как женского начала деревьям как мужскому началу. В ряде традиций распространено представление о траве как о волосах некоего первочеловека, из членов которого возникла земля или Вселенная (так, американские индейцы верят, что трава это волосы Великой Матери). Широко используется трава в ритуале (ср. травяные ритуальные коврики *barhis* в ведийскую эпоху; траву куса, с помощью которой разбрызгивают нектар; травы, используемые для сожжения в качестве благовоний и т. п.). Змея в траве — символ тайного врага, друга-предателя, невидимой опасности. Мох нередко выступает как образ скуки, но и дружбы, материнской любви, слуги; в Японии символ старости. В цветочном календаре мху принадлежит день 16 февраля. Особое место в ряде традиций занимают такие Р., с которыми в народных верованиях связываются чудесные свойства (ср. папоротник и под.) или Р.-символы типа калины, руты и под.

Наряду с отдельными Р. объектом мифологизации становятся и части Р. как в экстенсивном плане (ветви, корни, листья и т. п.), так и в интенсивном

плане, когда мифологизируются те объекты, которые выражают квинтэссенцию не только данного, но и всех растений вообще (цветок, плод, зерно, семя). Плод (фрукт) вообще символизирует идею изобилия, плодородия, успеха; жатвы; в духовном плане — мудрости (в геральдике — счастье, удача, мир и т. п.). В христианстве плод — символ небесного блаженства, добродетели, атрибут Девы Марии. Различают двенадцать духовных плодов: целомудрие, вера, доброта, мягкость, радость, долготерпение (или надежда), любовь, нежность, скромность, мир, умеренность, покорность. В тибетском буддизме плод — один из восьми объектов, используемых в ритуале *Man-la*. В Китае — здоровье, бессмертие. Символ плодовитости в более северных странах — яблоня, в более южных — апельсиновое дерево, фиговое дерево, виноград. Аллегория плодовитости (напр., в старой итальянской живописи) — молодая женщина, увенчанная зеленью можжевельника и держащая гнездо щегла с птенцами в нем около своей груди. Запретный плод — яблоко с древа познания добра и зла, которое Адам и Ева не должны были вкушать; символ слабости характера, неустойчивости, непослушания; впрочем, запретный плод описывается не только как яблоко, но и как фига, лимон, апельсин, гранат, груша, айва. Плод забвения — лотос, мак. Духовный плод — в христианской традиции представлен фиговым деревом с плодами на нем и цветами, сливой, виноградной лозой и т. д. Ягода — плод брака и т. п. Разветвленный слой ассоциаций характеризует мифопоэтические представления о зерне, семени, которые понимаются как источник жизни и роста, носитель плодородия, средство поддержания непрерывности развития. Они — самый общий и самый глубокий из всех растительных символов, подчеркивающих идею жизни и плодородия (зерну и семени в животном коде соответствует *яйцо*, см.).

Особый класс мифологизированных объектов составляют культурные растения [пшеница, ячмень, рожь, овес, просо, ямс, таро, батат, сорго, рис, чай (в Древнем Китае воздвигали особые кумирни божеству чая) и т. п.] и прежде всего зерновые. Обладая сходной с уже рассмотренными примерами символикой, они знают многочисленные варианты персонификаций (Джон — Ячменное зерно, Ячменный король, Бобовый король, Царь-Горох, Мать-пшеница, дух пшеницы и т. п.) или гибридных животно-растительных образований (ржаной волк, ржаная собака и т. п.). Особый класс мифов и этиологических легенд объясняет появление этих культурных растений или их распространение (так, Адам, изгнанный из Рая, захватил с собой как основную пищу пшеницу). Нередко происхождение этих растений связывается с деятельностью культурного героя и вводится как особый мотив в сюжет основного мифа в его растительном варианте. Именно с культурными растениями связывается основная масса земледельческих ритуалов. В этих условиях от-

крываются благоприятные возможности для уточнения хронологии мифологизации Р. и для ряда более глубоко идущих реконструкций мифов о Р. и о предшествующей им стадии мифопоэтического творчества.

Литература

Е. В. Аничков. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. 1—2. СПб., 1903—1905 (= Сб. Отделения русского языка и словесности ИАН. Т. 74. № 2; Т. 78. № 5).

А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. 1—3. М., 1865—1869.

Б. Л. Богаевский. Земледельческая религия Афин. Т. 1. Пг., 1916 (= Записки Историко-филологического факультета Императорского Петроградского университета. Ч. 130).

Д. К. Зеленин. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.—Л., 1937.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965.

Они же. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники. М., 1978.

Е. Г. Кагаров. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции. СПб., 1913.

Ю. В. Кнорозов. Иероглифические рукописи майя. Л., 1975.

А. А. Потебня. О некоторых символах в славянской народной поэзии. Харьков, 1914.

В. Я. Пропп. Русские аграрные праздники. Л., 1963.

В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в. М., 1979.

С. А. Токарев. Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века. М.—Л., 1957.

Он же. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964.

В. Н. Топоров. Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.) // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

Дж. Фрезер. Золотая ветвь. Вып. III. Умирающие и воскресающие боги растительности. М., 1928.

W. Atallah. Adonis dans la littérature et l'art grecs. P., 1966.

A. Dieterich. Mutter Erde. 3. Aufl. B.—Lpz., 1925.

P. Friedrich. Proto-Indo-European Trees. Chicago—L., 1970.

A. de Gubernatis. La mythologie des plantes ou les légendes au règne végétal. T. 1—2. P., 1878—1882 (франц. перевод).

Sh. Gupta. Plant Myths and Traditions in India. Leiden, 1971.

V. Hehn. Cultivated Plants and Domesticated Animals in their Migration from Asia to Europe. Historico-linguistic Studies. Amsterdam, 1976.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Legends. Pt. II. N.Y., 1962: 1279 (и под названиями растений).

C. Lévi-Strauss. La pensée sauvage. P., 1962.

G. P. Majumdar. Man's Indebtness to Plants: Furniture // Indian-Culture. Vol. 2. 1935.

W. Mannhardt. Roggenwolf und Roggenhund. Danzig, 1865;
Idem. Die Körndämonen. B., 1868.
Idem. Wald- und Feldkulte. Bd. 1—2. B., 1874—1877 (2. Aufl. 1904—1905).
K. Moszyński. Kultura ludowa Słowian. Cz. 2. Kraków, 1934.
J. Murr. Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie. Innsbruck, 1890.
J.-P. Roux. Faune et flore sacrées dans les sociétés altaïques. P., 1966.

Ср. также литературу к статье *Дерево мировое* и статьям, посвященным отдельным Р.

РЕКА. — важный мифологический символ и особо отмеченный локус в сакральной топографии. В ряде культур, прежде всего шаманского типа, в качестве некоего стержня Вселенной, мирового пути, пронизывающего все три вертикальные зоны, выступает так называемая космическая (или мировая) Р. Иногда в известном смысле космическая Р. берет на себя функции *мирового дерева* (см.). Во всяком случае она не только указывает с определенным вероятием структуру Вселенной, основные ее координаты, но и моделирует в общем виде структуру коллектива. Такая космическая Р. обычно является и родовой Р. (или шаманской Р.). Другая существенная особенность состоит в том, что космическая Р. в своей видимой, реальной, земной части может совпадать с основной рекой данного региона. В этом отношении особенно показательны данные эвенкийской традиции. Шаманская родовая река (эвенк. *Мумонги хокто бира*, букв. «водяная дорога-река») совпадает с шаманским путем, связывающим все три мира (Верхний, Средний и Нижний) в единую шаманскую Вселенную. Верховья этой реки в Верхнем мире, среднее течение — в Среднем мире, а устье уходит в Нижний мир. В верховьях космической шаманской реки (эвенк. *дэтур*), представляющих собой болотистое место с обильными богатыми пастбищами, пасутся души оленей, а в находящемся поблизости жилище родовых душ (*омирук*) обитают те перевоплощающиеся души людей, которые служат источником продолжения человеческого рода. В Среднем мире вдоль среднего течения реки обитают живые люди и животные. В низовьях этой реки, т. е. в Нижнем мире, помещается мир мертвых (*буни-букит*), земля мертвых сородичей, живущих одним стойбищем — поселением материнского рода. Именно сюда провожает шаман душу умершего и просит, чтобы она была принята в поселение материнского рода. Принятие души в свой род производила хозяйка-мать земли мертвых. И болотистое место в Верхнем мире, где берет начало космическая Р. и которое нередко находится под охраной мифической матери, и поселение мертвых в Нижнем мире, в низовьях Р., находятся под эгидой женских мифологических персонажей, связанных в первом случае с жизнью, рождением, процветанием, в другом — со смертью. Оба эти круга значений равным образом отражаются в символике Р. (ее истока и устья) и женщины типа матери, хо-

зяйки животных, леса, душ умерших и т. п. Ср. также семантику верха (ветви, листья) и низа (корни) мирового дерева. Характерно что сами эвенки отождествляют с космической шаманской рекой и шаманское дерево туру (иногда схема сочетает и образ дерева и образ Р.), и шаманский чум с примыкающими к нему с востока молодыми лиственницами и изображениями шаманских духов (*дарпэ*) и с запада особыми ритуальными изображениями (*онанг*); при этом дарпэ символизировало вершину Р. и Верхний мир, чум — Средний мир, а онанг — Р. мертвых, Нижний мир (онанг поэтому делался из мертвого леса — валежника). Считалось, что с космической родовой Р. хорошо знаком шаман; когда он плыл вниз, он пользовался бубном как плотом или лодкой, а шаманской колотушкой как веслом; до верховьев Р. шаман также добирался с помощью бубна, который в таком случае служил шаману птицей. Впрочем, и по «земной» части этой реки шаман мог плыть на лодке или ехать вдоль нее на бубне, который в этом случае выступал как ездовое животное шамана — дикий олень. В ряде традиций, хорошо знакомых с дуальной организацией общества, описываются две космические родовые реки, символизирующие каждую из двух фратрий; эти реки текут параллельно (иногда с неба) и впадают в одно общее море. Интересны изображения такой космической реки или двух рек, созданные внутри соответствующих традиций [рисунки (напр., у эвенков или орочей), с большой точностью и детализацией изображающие, как всё, что есть в трех мирах, располагается по течению космической Р. и ее «земного» воплощения — реальной реки; или же стилизованные изображения таких Р. на предметах культа, особенно на шаманских бляшках, ср., напр., стилизованные изображения Р., низвергающихся сверху из лосиных морд, и впадающих внизу в пасть хтонического ящера]. Существенность направления космической реки видна, в частности, и из того, что в некоторых местах захоронения ориентированы именно по этой Р. (в других случаях — по солнцу), древность представлений с мифической космической Р. несомненна, хотя иногда выдвигаются предположения об относительно поздней актуализации этого образа (ср. лодку-берестянку в эвенкийском могильнике Шивера). Как бы то ни было, общим для разных территориальных групп эвенков является не только само представление о такой реке (енис.-эвенк. *эӈдекит*, т. е. ‘место полного исчезновения’, *эӈде* ‘исчезнуть полностью’) и наличии у нее многочисленных притоков, являющихся «собственными» реками шаманов, на которых находились их духи-помощники, но и убеждение, что Верхний мир находился всегда в ы ш е истоков Р., в то время как Нижний мир находился всегда на с е в е р е или на з а п а д е. Отсюда — различия в представлениях о направлении течения космической Р. в разных местах и соответственно этому различия в положении покойника на лабазе. Следы такой космообразующей роли Р. весьма многочисленны. Можно ограничиться

указанием лишь нескольких наиболее представительных примеров. Исключительно интересна пространственная модель Вселенной, как она реконструируется у енисейских кетов. Осью этой Вселенной является Енисей, соединяющий теплый верх с холодным низом. Верх одновременно понимается и как верховья Енисея, где находится добрая богиня Томэм и откуда прилетают птицы и приходит весна, и как верх-небо, а низ понимается и как низовья Енисея, где находится злое женское существо Хоседэм, бывшая жена Бога Неба, свергнутая на землю (именно здесь, на острове в устье Енисея царство, куда собираются мертвые души), и как низ-преисподняя. Другие измерения (запад — восток) хотя имеют свое обозначение (низовая сторона — каменная сторона), но мифологически неактуальны. Все мифологические и эпические сюжеты разворачиваются по оси Енисея: юг — север, верх — низ. Характерно, что это направление задано и чисто мифологическими мотивировками преследования героем Альбэ злой Хоседэм. Другим остатком образа космической Р. можно считать представления о находящемся в центре Вселенной большом море или озере, из которого вытекают основные Р. (иногда они текут из центра, отмечаемого мировым деревом) или одна главная Р., как, напр., Енисей, согласно представлениям самодийцев и кетов в районе Туруханска. У ряда алтайских народов акцент ставится не на реках (они вообще могут отсутствовать), а на находящемся в центре молочном озере. Иногда общая идея центра сильно осложняется. Так, в калмыкской космологии в центре находится озеро Марво, из середины которого растет дерево жизни Замбу; из самого озера вытекают четыре большие реки, которые текут в направлении основных стран света, но, сделав по семь меандров, возвращаются в то же озеро центра, причем каждая Р. принимает в себя по 500 притоков. Само озеро находится на высокой горе, и Р. свергаются вниз по скалам: скала, через которую течет Р. на восток, имеет вид слоновьей головы; скала, обращенная на юг, похожа на морду быка; скала, обращенная на запад, напоминает конскую морду, а скала, повернутая к северо-западу, — львиную пасть. Таким образом, широко распространенная в самых разных традициях идея четырех стражей стран света (Индия, Китай, Центральная Азия, американские традиции и т. п., ср. «Апокалипсис» IV, 6—7, и др.) в данном случае соотносится с четырьмя Р., которые, следовательно, не только задают структуру пространства, но и выступают как элементы мифопоэтической классификации (уместно напомнить, что каждая из этих четырех Р. несет в своих водах элемент, из которого состоит каждый из склонов горы: золотой песок, серебряный песок, красный песок, голубой песок; эта же схема реконструируется и в связи с четырьмя Р. в орфических представлениях о четырех элементах). О четырех Р., указывающих стороны света, хорошо известно из индуистской космографии. В относительно поздних еврейских и христианских легендах

четыре райские Р. текут в четырех основных направлениях, беря начало из-под дерева жизни. На персидских миниатюрах (отражающих, в частности, мусульманское влияние) иногда изображается четыре потока воды, растекающиеся по четырем направлениям из-под райского дерева туба, на котором сидит птица Хома; вокруг находятся Мухаммед и его сподвижники. Но, конечно, на Ближнем Востоке известны и более древние свидетельства о четырех реках. Особенно показателен контекст описания райского сада в Библии: «И насадил Господь Бог рай в Едеме на востоке; и поместил там человека, которого создал. И произрастил Господь Бог ... дерево жизни посреди рая, и дерево познания добра и зла. Из Едема выходила река для орошения рая; и потом разделялась на четыре реки. Имя одной Фисон: она обтекает всю землю Хавила, ту, где золото ... Имя второй реки Гихон: она обтекает всю землю Куш. Имя третьей реки Хиддекель: она протекает пред Ассириею. Четвертая река Евфрат» (Бытие 2, 8—14). Именно здесь создает и поселяет Господь первую человеческую пару (любопытно, что в некоторых средневековых изображениях четыре райские Р. представлены четырьмя девами). Некоторые сходные мотивы, видимо, могут быть реконструированы и для шумерской традиции (ср. Дильмун как образ райской страны, которой первоначально не хватало пресной воды; ее доставляет бог солнца Уту по приказанию бога воды Энки; Энки наполняет Тигр свежей плодоносящей водой, соединившись в виде быка с рекой, принявшей вид дикой коровы, далее Энки приказывает богу — «надзирателю каналов» следить за Тигром и Евфратом, входящими в состав и библейских райских Р. и т. п.). В аккадской традиции Мардук сотворил людей и животных, Тигр и Евфрат, растения и т. п. Существенно, что Тигр и Евфрат выступают как «упорядоченные» Р. с каналами, дамбами и твердыми берегами и при этом получившие надлежащее направление; учитывая, что это произошло вскоре после отделения Неба от Земли, приходится и в этом случае констатировать космически-упорядочивающую функцию Тигра и Евфрата: наличие этих Р. открыло богам возможность сотворить людей. Выделены четыре реки и в Эдде — Кермт, Эрмт и две Р. Керлауг, которые Тор переходит вброд, когда у ясеня Иггдрасиля асы вершат правосудие (в это время воды этих священных рек кипят). Но общая картина Р. в Эдде сложнее. В «Речах Гримнира» описывается, как олень Эйктюрнир поедает листья мирового дерева Лерад и из падающей в Хвергельмир (источник в Нифльхейме, букв. — 'кипящий котел') влаги с рогов образуются многочисленные реки, одна из которых находится у жилища богов, другие — в земле людей, но устремлены в Хель. Многие из этих рек носят характерные названия. Вместе с тем (особенно в связи с уже приведенными аналогичными примерами) заслуживает особого внимания отрывок из «Прорицания вёльвы» (19—20) об источнике Урд, омывающем мировое дерево Иггдрасиль и ставшем местом,

откуда произошли три девы — Урд, Верданди и Скульд, каждая с особыми функциями (ср. мифологему женщина-Р., женщина-вода).

Еще одно отражение образа Р. как космических вод можно видеть в мифопоэтических представлениях о происхождении Р. из первозданного Океана: его вездесущность хорошо объясняет местонахождение Р. на периферии Вселенной — по краям земли, на небе, в преисподней. Достаточно привести наиболее характерные примеры. В древнегреческой мифологии Океан — величайшая река в мире (Илиада XIV, 245), окружающая землю и море, дающая приют небесным светилам и начало всем водам, в том числе и рекам (Илиада XXI, 196 и др.). Грекам было не чуждо и представление о Р., падающей с неба (ср. *διιπετὴς ποταμός* у Гомера). В Древнем Египте особое значение придавалось Нилу, о чем сообщают самые разнообразные источники. В древности полагали, что Нил является порождением Нуна, Мирового океана, находящегося под землей и открывающего Нилу два истока (у острова Рода и у острова Бигэ, в районе первого порога; еще Геродот сообщал, ссылаясь на жреца богини Нейт, что Нил выходит наружу между скалами Крофи и Мофи, но течет одной половиной своих вод на север, в Египет, а другой — на юг, в Эфиопию. II, 28). В известном смысле творение мира, когда из первозданного Океана Нуна выступил первый холм земли, соотносилось с разливами Нила, порождения того же Нуна. Древнеегипетский текст из Луксорского храма, относящийся к правлению Осоркона III, рисует разлив Нила как прецедент, имевший место при творении мира: «Вода Нуна поднялась... всю эту страну и достигла обоих утесов пустыни, как при создании мира; эта страна была в ее власти, как во власти моря». Космичность Нила, его подземный и небесный характер подчеркиваются во многих текстах. В гимне богу Атону (XIV в. до н. э.) говорится: «Ты создал Нил в преисподней и вывел его на землю по желанию своему, чтобы продлить жизнь людей... Все чужеземные, далекие страны созданы тобою и живут милостью твоею, — ведь это ты даровал небесам их Нил, чтобы падал он наземь, — и вот на горах волны, подобные волнам морским, и они напоят поле каждого в местности его... Нил на небе для чужестранцев и для диких животных о четырех ногах, а Нил, выходящий из преисподней, — для земли Возлюбленной...» Гимны Нилу, известные из эпох Среднего и Нового Царств, также подчеркивают космичность Нила, его сакральность и божественное происхождение, его исключительную роль для жизни. «Слава тебе, Нил, выходящий из этой земли, приходящий, чтобы оживить Египет... Орошающий поля, сотворенный Ра, чтобы всех животных оживить. Напояющий пустыню далеко от воды, роса его спускается с небес... Если он медлит, то замыкается дыхание, и все люди бледнеют, уничтожаются жертвы богов, и миллионы людей гибнут... Когда же он восходит, земля в ликовании, и все живое в радости...» Еще отчетливее говорится об этом в более позднем гимне Нилу, восхваляемому

как Хапи (так египтяне называли и сам Нил и его божество): «Да живет благой бог, возлюбленный Нуном, Хапи, отец богов и Девятки в волнах! Пища, питание и еда Египта, оживляющий всех своим питанием! ...В день, когда ты выходишь из своей пещеры, радостно каждое лицо! ...При твоем приходе удваиваются жертвы и наполняются алтари. Они приветствуют тебя кликами, ибо ты возрождаешь их. Спешащий оживить людей, подобно Ра... Упокояющий Нуна, приводящий его в мире...». В некоторых традициях Млечный путь рассматривается как небесная Р. В других традициях существуют мифы о том, как небесная Р. сходит на землю (ср. ниже гимн о сошествии Ганги). Еще более частый вариант — реки Нижнего мира, связанные со смертью, с душами умерших. Помимо упоминания этого аспекта в образе Космической Р. в шаманских традициях достаточно назвать черную реку смерти подземного царства Туонелы в «Калевале», с которой связан ряд важных мифологических мотивов (в нее, в частности, бросают разрубленного на части Лемминкяйнена), или подробную гидрографию древнегреческого царства мертвых Аида — река забвения Лета; река, окружающая подземное царство, Стикс, водой которой клялись (реальная Р. Стикс протекала в Аркадии, свергаясь с высокой скалы в глубокое ущелье; ее воды считались ядовитыми); Кокит (Коцит), приток Стикса; Флегетон, или Пирифлегетон; Ахерон(т), в который впадали две предыдущие Р. С этими Р. связан мотив переправы душ мертвых, в котором участвуют, с одной стороны, Гермес Психопомп, с другой, перевозчик Харон. Вместе с тем Р. составляют не только существенную особенность царства мертвых. Они как топографические объекты Нижнего мира связаны с посмертным судом. В древнегреческой мифологии тени умерших предстают перед Миносом, Эаком и Радамантом, тогда как в других традициях Р. (еще отчетливее — подземная Р.) выступает как божество, символизирующее Высший суд, как напр., у хеттов или ханаанеян (так, в одном из текстов ханаанейский морской бог Ямм, он же Река-Судия, требует у богов во главе с Элом, чтобы Баал, отнявший у Ямма царскую власть, подчинился ему как раб). Отсюда — объяснение обычая испытания водой (ср. испытание огнем) как одной из форм ордалии — Божьего Суда. При этом выяснение виновности или невинности брошенного в воду человека передавалось не на волю случая, как иногда думают, а именно на усмотрение самого Бога Реки, который покарает виновного через потопление и оправдает невинного, не дав ему утонуть в Р. Так же в принципе объясняется и чрезвычайно распространенный обычай клятвы при воде (в частности, при Р., т. е., видимо, и при Боге Реки), противопоставляемый клятве при огне (земном или небесном — Солнце). Ср. разницу между водным Варуной, которому дают клятву при воде, и солнечным Митрой, которому клянутся при огне.

Следы космической, мироустрояющей роли Р. не исчерпываются приведенными примерами. И относительно непосредственно и особенно обильно

косвенно они отражаются в более широкой сфере явлений — в персонифицированных и обожествленных Р. и в связанных с ними мифах, в широком круге мифологических персонажей разных уровней, связанных с Р., в ритуальной и профетической практике, в многочисленных приметах, поверьях, запретах и т. п., наконец, в создании особого пласта имен — сакральной гидронимии, предполагающей, с одной стороны, сакрализацию реально существующих рек и, с другой стороны, соотнесение этих реальных рек с их небесным мифологическим прообразом — Космической Р. В самом деле, обращают на себя внимание два рода фактов: 1) все крупнейшие (или даже просто значительные) реки данного ареала оказываются священными (ср. Хуанхэ, Янцзы, Брамапутра, Меконг, Ганг, Инд, Тигр, Евфрат, Волга, Днепр, Обь, Енисей, Лена, Амур, Нил, Конго, Замбези, Миссури, Миссисипи, Колумбия, Амазонка и т. п.) и 2) все реки данного отмеченного ареала могут быть сакрализованными или во всяком случае входящими в те или иные мифологические мотивы. Достаточно указать ряд наиболее показательных примеров. Так, в «Ригведе» есть несколько гимнов, специально посвященных рекам. Среди них знаменитый, гимн, так называемый *nadīstuti*, букв. ‘восхваление рек’ (X, 75), посвященный Инду (Синдху) и его многочисленным притокам (следует помнить, что реки в «Ригведе» представлялись почти всегда как божества женского пола; однако именно Синдху может быть словом как женского, так и мужского рода). В этом гимне Синдху славится как Р., текущая впереди всех струящихся вод и превосходящая их по силе; пути для ее бега начертал сам Варуна; Синдху богата конями, колесницами, одеждами, золотом, шерстью; она несется, сияет и ревет, как бык; к ней, как дойные коровы, ревущие от избытка молока, тянутся другие реки. Восхваляются и притоки Синдху, и другие крупные реки Индии — Ганга, Ямуна, Сарасвати, Парушни, Шутудри и др. В гимне III, 33, где содержится разговор Вишвамитры с реками, восхваляются Р.-сестры Випаш и Шутудри. Главной рекой ведийской сакрализованной географии является Сарасвати, описываемая как великая, полноводная, стремительная и благодатная Р., вытекающая из небесного океана (VI, 61; VII, 95—96). По-видимому, Сарасвати сыграла особую роль в миграциях ариев в Индию. Не исключено, что ее название стало обозначать реку по преимуществу, и этим названием могли обозначаться разные реки (в частности, кажется, и Инд) по мере продвижения ариев на восток. Неслучайно, что Сарасвати хорошо известна и в персонифицированном виде: она не только богиня Р., иногда жена Ашвинов и т. п., но и нередко отождествляется с Вач, персонифицированной Речью (кстати, тоже связанной с водой). Связь Р. с речью принадлежит к числу архетипических образов, известных в ряде традиций, в основе идентификации не только акустический эффект шумно текущей воды, но и образ самого потока Р. и речи, последовательного перетекания —

развития, от начала до конца, до полноты смыслового наполнения. Образ Сарасвати оказался настолько влиятельным и индуцирующим новые элементы содержания, что к нему было создано мужское соответствие — Сарасват, которое подчеркивало мужской аспект плодоносной силы Р. (как и речи). В «Ригведе» Р. не раз называются божественными (IV, 55, 3; V, 46, 6; 49, 4) и бессмертными (I, 62, 10); подчеркивается, что они набухшие, стремительные, неутомимые, приносящие награду; они текут в соответствии с законом, пробивают скалы, текут к одной цели, подобно коровам; их открывают. Неоднократно обыгрывается сакральная речная нумерология — 3, 7, 3 × 7, 99 (но однажды говорится и о четырех сладкотекущих Р. — I, 62, 6, ср. выше о четырех Р., указывающих горизонтальные координаты Вселенной). Р. — супруги быка-Индры (V, 42, 12), они — сестры Варуны (VIII, 41, 2), и он живет в них. С реками так или иначе связаны и другие божества и прежде всего Индра и его противники, особенно Вритра (о чем см. далее). Один из наиболее известных «речных» мифов — рассказ о так называемом сошествии Ганги на землю, дошедший до нас в разных версиях древнеиндийского эпоса (Махабхарата III, Рамаяна I) и в ряде памятников изобразительного искусства (ср. замечательное рельефное изображение мифа в храме Махабалипурам, Мадрас). Отшельник Бхагиратха умолил дочь Химавата прекрасную деву Гангу (образ небесной Р., не смешивавшейся с земными Р.) смыть ее священными водами грехи его предков (только в этом случае они смогут оказаться в небесном царстве). Ганга отнеслась благосклонно к просьбе отшельника. По повелению Шивы она ринулась с вершины снежной горы на землю, ее воды заполнили пересохший океан, проникли в подземное царство, коснулись праха предков Бхагиратхи, которые получили очищение и обрели небесное блаженство. С тех пор Ганга течет по земле и впадает в океан. Ряд существенных мотивов, связанных с Гангой, есть и в этом мифе (напр., проглатывание мудрецом Джахну всей Ганги за то, что она отвлекла его от подвижничества), и в целом ряде других (семя Шивы в Ганге, омовение шестерых сестер Криттик в Ганге в мифе о рождении Сканды, омовение Умы в Ганге в мифе о богине Кали и т. п.).

В китайской традиции рассказывается о небесном духе Цзюйлин, который происходил из верховьев реки Фыньшуй и некогда был духом Р. Он не только расколол и раздвинул гору Хуашань, которая мешала течь Хуанхэ, и открыл Р. прямой путь к морю, но и выступил как космический первотворец, отделивший небо от земли. В водах Хуанхэ Юй увидел речного духа Хэбо, давшего ему камень с «картой рек», благодаря которой Юй догадался, как нужно бороться с потопом. В мифе о потопе существен и мотив прокладывания драконом Ин-луном пути для главного потока воды, а остальными драконами — побочных «рек» для стока вод потопа. Широко отмечается и связь с реками разного рода мифологических персонажей и особенно водяных

(речных) духов. Не приходится говорить, что такого рода духи и божества известны и во многих других традициях. Иногда отдельные божества выступают не только как хозяева всей реки, но даже и отдельных ее частей [ср. *Ас-ях-Торум* (или *Ас-талях-Торум*) как бог верховьев Оби; *Ай-Ао-Торум* — бог Малой Оби и т. п.]. Важную роль в мифе творения сыграл хеттский Бог Реки: после того, как Небо и Земля были разделены, он «взял себе очищение, жизнь потомства и силу плодородия» (интересно, что вместе с ним выступают и богини Судьбы Берега реки). Исключительную роль образ Р. играет в хеттских ритуалах. Так, известный ритуал Туннави иначе называется обрядом Р.: «Когда Старая Женщина приходит на берег реки, она отламывает тонкий кусок хлеба для Божества Берега Реки, и она кладет его на берег реки, и она разбрасывает муку и куски пирога на берег, и льет на берег вино, и говорит: "Божество Берега Реки! Смотри! Я пришла к тебе. И ты, Божество Реки, с берегов которой взята эта глина, возьми ее в свою руку и очисти этого человека глиной; очисти все двенадцать частей его тела». При обряде очищения Бога и человека от заклятия перед храмом вырывают водоем, соединяют его каналом с рекой, делают образы Клятв и Проклятий из серебра и золота, кладут их в лодку и выпускают ее по каналу в Р. Старая Женщина — жрица произносит заговор: «Как лодку река унесла..., так точно река унесет всех тех, кто виновен в заклятьях... Пусть злые слова уплывут в далекие страны, за море! Вспять не обратится река, обратно пусть не приплывут заклятья и злые слова!» В другом заклинании против болезни, произносимом по-лувийски, опять выступает магический образ Р.: «В реке за хвост связали змей, в реке одетых жен связали. Друзей связали там за платье!» В цикле мифов о хеттской богине Камрусепе, освобождающей природу от «связанности», обозначены два крайних момента: «Большая река свой проток связала. И рыба в воде стала связана…» и «И заговорила Камрусепа большую реку. И в воде рыбу она заговорила. Большая река течение свое отпустила. Рыбу она отпустила». Среди других мотивов существенно упоминание о вхождении Бога Ручья внутрь храма Бога Грозы. В Древнем Египте Нил не только рассматривался как порождение Нуна и воплощение бога Хапи: он был тем мифологическим и ритуальным объектом, который как стержень скрепляет многие локальные варианты мифологических представлений ритуальной практики. Так, Нил иногда понимался как олицетворение Осириса, в других случаях он был тесно связан с этим божеством, не сливаясь с ним. В «Текстах пирамид» (§ 589) об Осирисе говорится как о «новой воде», имея при этом в виду разлив Нила (во всяком случае поздняя традиция склонна соотносить разливы Нила именно с мифом об Осирисе). Функция Осириса как царя нижнего мира и верховного судьи в загробном мире создает дополнительные связи с образом «подземного» Нила. Вместе с тем Павсаний (II в. н. э.) в своем «Описании Эллады»

(X, 32, 18) связывает разливы Нила со слезами Исиды, которая ежегодно оплакивает Осириса. Есть все основания говорить не только о культе «нильских» божеств (напр., Осириса или Хапи, которого особенно чтили у первого порога Нила, а также в древнем Куше; ср., напр., целые процессии фигур Хапи в храмах; известно, что Хапи делали подношения дважды в год — в половодье и в засуху), но и о культе самого Нила, который продолжал свое существование уже в достаточно позднее время. Во всяком случае Гелиодор в «Эфиопике» называет величайшими праздниками египтян именно те, которые посвящены Нилу. Обычно эти праздники отмечались перед разливом Нила, и их ведущей идеей было ожидаемое плодородие. Во время торжеств пелись гимны и песни, посвященные Р. В Нил бросались списки, в которых перечислялись продукты растительного и животного происхождения. Этот список бросает в Нил фараон как высший носитель плодородия, приказывающий Р. начать разлив. Плутарх (De flum. 16) сообщает о фараоне, который принес в жертву Нилу собственную дочь, Овидий, Диодор, Ювенал и некоторые другие античные источники нередко говорят о такого же рода человеческих жертвах Нилу, однако собственно египетские источники не содержат сведений этого рода, на основании чего некоторые специалисты отрицают возможность существования человеческих жертвоприношений Нилу. Тем не менее, следует помнить о большом количестве бесспорных типологических параллелей таким жертвоприношениям реке. Характерно, что до арабского завоевания Египта, когда разлив Нила стал рассматриваться как проявление воли Аллаха, во время подъема Нила к ниломерам отправляли ритуальное судно, на котором находилась девушка, изображавшая одну из богинь — Исиду, Хатор или Нейт. Цель таком экспедиции — в ускорении разлива Р. Во всяком случае этот ритуал вполне соответствует мифологеме о женской производительной силе речной воды, выходящей из земных недр (напротив, небесный дождь рассматривался как мужское семя, оплодотворяющее землю). О Р. египетской не раз говорится и в Библии. В награду Р. прокладываются в пустыне, открываются в горах, иссекаются из скалы; в наказание же реки иссушаются, превращаются в пустыню, в смолу, в кровь, наполняются гадами. Одна из десяти казней египетских состояла в том, что Господь (через Аарона) ударил жезлом по воде и она превратилась в кровь (Исход 7, 17—21). Фараону снится сон о семи тучных и семи тощих коровах, выходящих из Р. (Бытие 41, 1—3). Фараон приказывает всякого новорожденного у евреев сына бросать в Р. (Исход 1, 22); на берегу Р. фараонова дочь находит корзину с младенцем Моисеем (Исход 2, 5—6). На реках Вавилона плачут о своем плене евреи (Псалт. 136, 1). В видении Даниила является огненная Р. вокруг престола «Ветхого днями» (Даниил 7, 10) и т. п. В новозаветной традиции Р. Иордан — то место, где происходит крещение водой (ср. также крещение ог-

нем); можно напомнить, что один из эпитетов Иисуса Христа — «Река жизни». Сочетание воды и огня, отчетливее всего выступающее в мифологеме об их борьбе, споре, прении, объясняет роль Р. в ряде важных ритуалов; ср. купальские праздники, «навроз» и т. п.). Синтез обоих начал — фольклорный образ огненной Р. как главного препятствия на пути героя.

В Древней Греции (как на Балканах, так и в Малой Азии) очень многие реки образуют сакральную топографию. На их берегах разворачивается действие многих мифов, они населены *наядами* (каждая Р., ручей, источник имели свою покровительницу-наяду). Некоторые мифы разыгрываются именно в «речном» коде. Так, бог одноименной Р. Алфей полюбил Аретузу, нимфу источника того же названия (в Элиде или Сицилии). Спасаясь от преследования, Аретуза превратилась в источник, а Алфей, став Р., достиг своей цели и соединился с Аретузой (ср. Овидий, Metamorph. V, 572—641). Ср. сходный мотив в «Фьезоланских нимфах» Боккаччо, где любовное соединение героев продолжается посмертно, когда они превращаются в два сливающихся ручья — Африко и Мензола. В известном смысле можно говорить о мифологичности не только своих рек [Пермес (ср. пермесские девы — Музы), источник Иппокрена, Алфей, Пеней, Меандр, Скамандр, он же Ксанф], но и чужих (Стримон, Гебр, Падус, Роданус, Фасис и др.) и даже совершенно мифических, как гиперборейский Эридан, с которым связана гибель Фаэтона (другая версия — Фаэтон упал с неба в одноименную Р-у, приток Эридана). Особое место в греческой мифологии занимает Нил, божество реки того же названия, рассматривавшееся как сын Океана (с Нилом, в частности, был связан цикл мифов об Ио). Сам же Океан имел от своей жены Тефиды (Тетии) три тысячи сыновей — речных божеств и три тысячи дочерей-океанид.

Один из вариантов так называемого основного мифа актуализирует роль Р. Поединок между Громовержцем и его противником в значительной степени объясняется тем, что последний запрудил воды Р., чем вызвал угрозу плодородию и жизни. Само имя древнеиндийского чудовища Вритры (*Vṛtra*) обозначает букв. 'затор', 'запруда', 'преграда'. Индра «убил дракона, он просверлил отверстия для рек, он рассек чресла гор», и теперь «как мычащие коровы, спеша, прямо к морю сбегают воды» (Ригведа I, 32, 1—2). «Через лежащего таким образом Вритру... текут, вздымаясь, воды Ману. Те, которых Вритра (некогда) сковывал своим величием, — у их ног лежал теперь дракон» (I, 32, 9). Среди неостанавливающихся водных струй лежит тело Вритры, и воды омывают его тайное место. Пошла на убыль и жизненная сила матери Вритры Дану (чье имя обозначает поток, воду; этот же корень используется в названиях ряда других мифологизированных рек иранского происхождения — *Дон*, *Днепр*, *Дунай* и т. п.). Сходные мотивы поражения чудовища, удерживающего воды, и его матери-реки известны во многих тра-

дициях (ср. южноамериканские мифы о Змée, удерживателе вод, при том, что Змей связан и с огнем, ср. *Змей Огненный*), но иногда главная функция Змея — охранять Р. (кстати, иногда змея превращается в Р., чем и объясняется извилистость течения Р.). Весьма интересны предания и легенды, относящиеся к Днепру. В них сочетается, по крайнем мере, два слоя: миф о небесном происхождении Днепра и его порогов и одна из версий основного мифа, согласно которой Божий коваль гнал запряженного в плуг Змея вплоть до Черного моря [отсюда — так называемые Змиевы валы (сам корень слова *вал* неотделим от имени противника Громовержца — *Волос* / *Велес*, др.-инд. *Вала*, *Вритра* и т. п.), а может быть, и сам Днепр], не давая ему напиться воды из Днепра: разрешение на это было дано Змею лишь по достижении Черного моря. Реконструируется и мотив происхождения днепровских порогов в местах остановки Змея. Сходные мотивы отмечены в ирокезско-гуронском дуальном мифе о преследовании злого духа Тавискарона его братом-близнецом Иоскеге (Иоскехе). Спасаясь от погони, Тавискарон создавал на Р. пороги и быстрины; когда же он был ранен, то каждая капля его крови, падая на землю, превращалась в кремень (ср. близкое объяснение Р. Дунай как потока крови одноименного богатыря в русских былинах). Иная версия происхождения речных порогов существует у североамериканских индейцев по реке Фрейзер: когда купающиеся в Р. женщины отказывали Койоту в его домогательствах, он воздвигал пороги, чтобы затруднить прохождение рыбы по Р. Возвращаясь к мифологическому циклу, связанному с Днепром, уместно напомнить этимологию названия этой Р. (в первой части слова тот же корень, что и в иранск. *dānu* ‘река’, ‘вода’ и т. п., во второй — и.-евр. корень **i̯ebhr-* с идеей соития, плодородия), такие персонификации Днепра, как *Непра Королевична* русских былин (ср. *Дану* как мать Вритры), при *Дон Иванович* иди *Дунай Иванович*, а также отдельные мифопоэтические мотивы, приурочиваемые к Днепру в русской традиции (как чисто мифологической, так и художественно-литературной, ср. «Страшную месть» Гоголя и др.). В ряде случаев название Днепра, но особенно Дуная, становится в мифопоэтическом сознании обозначением реки по преимуществу.

Существует огромный фольклорный материал, мотивирующий происхождение Р. При этом существенно, что даже в отношении одной и той же реки обнаруживается по нескольку мотивировок в пределах одной и той же традиции. Так, в Армении Аракс считают дочерью богини Анаит и сестрой Нанэ: по повелению матери Аракс стала рекой, а Нанэ — хлебом. Вместе с тем название Р. объясняют тем, что в нее бросился царь Аракс, потерявший своих дочерей. Путь Аракса объясняется тем, что Бог в наказание людям, не признавшим пророка по имени Муса, сдвинул с места Большой и Малый Арарат и т. п.

Образ Р. играет значительную роль и в сказочных мотивах (ср. в русских сказках такие мотивы, как Р.-оборотень, огненная Р., Р., за которой живет Змей,

Р. и Баба-Яга, молочная Р. с кисельными берегами, Р. из пива, меда, вина и водки и т. п., ср. также важный мотив купанья героя или девиц, царевен и т. п. в Р. или в озере). У американских индейцев многочисленны сказки о духах Р. (нередко в противопоставлении духам гор), о Р. и соответствующем животном (ср. сказку «Бобр и река Гранд-Ронд»), о падении Моста Богов в Р. и т. п., этиологические сказки о происхождении Р. и о том, почему они текут в одну сторону, почему они меняют направление (здесь особая роль отводится Койоту). Очень велика роль Р. как места совершения ритуалов. В значительной степени это объясняется пограничной функцией Р.: она рубеж между этим и тем, нижним миром, между своим пространством и чужим [неслучайно Р. — место жертвоприношений, в том числе и человеческих, лошадиных и т. д., место, куда приводят больных для лечения или приносят покойника, чтобы отправить его в ладье в царство мертвых, за Р. («за быстрые реки», «за глубокие реки» и т. д.) отсылаются в заговорах болезни и несчастья]; здесь живут речные божества (ср. балт. *Упинис* и др.), водные матери, духи рек и вод и т. п.

Символические значения Р. — препятствие, опасность, потоп, наводнение; ужас, вход в подземное царство; женский принцип, плодородие, богатство, жизнь, освежение, мир; речь, сила прорицания (в древней Англии Р., в частности, почитались и за их пророческие свойства), в христианской символике с образом Р. связаны Св. Христофор и Св. Евстахий. Мотив вступления в Р. означает начало важного дела, подвиг; переправа через Р. — завершение подвига, обретение нового статуса, новой жизни (ср., в частности, буддийскую символику).

Литература

А. Ф. Анисимов. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.—Л., 1958.

Он же. Космологические представления народов Севера. М.—Л., 1959.

А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. I—III. М., 1865—1869.

А. Т. Ганаланян. Армянские предания. Ереван, 1979.

В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Исследования в области славянских древностей. М., 1974.

Они же. Мифологические географические названия как источник для реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян // Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев. М., 1976.

М. А. Коростовцев. Религия Древнего Египта. М., 1976.

В. Я. Пропп. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.

В. К. Соколова. Типы восточнославянских топонимических преданий // Славянский фольклор. М., 1972.

H. von Beit. Symbolik des Märchens. I—III. Bern, 1952—1958.

D. Bonneau. La Crue du Nil. P., 1964.

M. Haavio. Suomalainen mytologia. Helsinki, 1967.

U. Harva. Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938.
G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. II. N. Y., 1962: 1341—1342.
A. Stein. On Some River Names in the Rigveda // Journal Royal Asiatic Society. 1917: 91—99.

ЯЙЦО — мифопоэтический символ и ритуальный объект, отличающийся особой смысловой наполненностью, широким кругом значений и практически универсальным распространением; в известном смысле начало начал, источник всего сущего (ср. такие обозначения начала, как др.-греч. *ἐξ ᾠοῦ* или лат. *ab ovo*, букв. — 'из Я.'). Основные символические значения образа Я. — начало, Хаос, первозданное состояние, космический зародыш Вселенной, источник жизни, бессмертие, творение, солнце, триада; небо и земля; плодородие, изобилие, богатство, потомство. В символике сновидений разбитое Я. — несчастье, ссора; красное Я. — изобилие (как и целое Я. вообще); яичница — разногласие, расхождение, разнобой (в Средние века считалось, что, съев Я. с удаленным желтком, можно увидеть во сне человека, который станет твоим мужем или женой). В христианской символике и эмблематике Пасхи образ Я. связан с надеждой, воскресением, вечной жизнью. В ряде традиций (ранний пример — древнеегипетская) Я. — место, где пребывает душа.

Я. выступает как элемент космологического, зооморфного и кулинарно-гастрономического кода; нередко составные части Я. отсылают к цветовой символике (красный, желтый, белый и т. п.) или связаны с «металлическим» кодом (золотое, серебряное, медное, железное Я.; ср. стеклянное Я.). Особой известностью во многих мифопоэтических традициях (а иногда и в преднаучных космогониях) пользуется образ так называемого мирового (или космического) Я., из которого возникла Вселенная во всем ее многообразии или некая персонифицированная творческая сила — Бог-творец, культурный герой типа демиурга, иногда — род людской. Чаще всего встречаются мотивы происхождения из Я. (из верхней и нижней его половинок или из яйцеобразной хаотической массы) Неба и Земли или Солнца (из желтка; нередко подчеркивается, что это произошло при взрыве брошенного в небо Я.; само Я. чаще всего описывается как золотое; иногда ему присущи и другие атрибуты солнца). Мотив происхождения мира из мирового Я. принадлежит к числу весьма распространенных. Он отмечен у прибалтийских финнов, древних греков и индо-иранцев, в Китае, Индонезии, Океании, Австралии, в Африке, у финикийцев и т. д. (ср. также фольклорные мотивы А 641, А 641.1, А 641.2, А 655, А 701.1 в индексе мотивов С. Томпсона). Типичны древнеиндийская и древнегреческая версии мотива мирового Я., в ряде важных деталей совпадающие друг с другом. Согласно ведийской космогонии из Я., описываемого как золотой зародыш (см. *Хираньягарбха*), плававший в глубине мировых первозданных вод, возник творец Праджапати (или Вишвакарман), создав-

ший Брахмана (или отождествляемый с ним). В Пуранах упоминается мировое Я., называемое «Я. Брахмы» (*brāhmāṇḍa*), которое плавало в водах, окутанное также воздухом, ветром, огнем. У орфиков был известен миф о подобном же возникновении из Я. в водах (есть версия о сотворении в эфире этого Я., включавшего в себя мужское и женское начало, Хроносом) божественного творца, перворожденного, сияющего как солнце, Фанеса, или особого бесплотного божества (*θεὸς ἀσώματος*) с крыльями (следовательно, само Я. в этом случае понимается как вторичный теогонический механизм). При этом творение связывается с желанием, любовью, воплощенной в образе Эроса (в древнеиндийской традиции — с богом любви Камой), старейшего из богов, соучастника в акте творения (помимо орфических источников см. платоновский «Пир», VI). Менее четко космогоническая тема Я. выступает в образах божественных близнецов, восходящих к общему индоевропейскому источнику. Речь идет о Диоскурах, детях Зевса-лебедя, рожденных (по одной версии) из Я., снесенного Ледой [из Я. Леды родилась и Елена; по другой версии она — дочь Немесиды, которая, спасаясь от Зевса, превратилась в гусыню (Зевс же стал лебедем) и снесла Я., найденное Ледой; из него и вылупилось Елена], и об Ашвинах, которые, согласно Mahābh. XII, 208, 17, были сыновьями Мартанды (восьмого из Адитьев), чье имя буквально значит 'из мертвого Я. (происходящий)'. Очень существенно, что мировое Я. связано с водой (иногда со стихией подземного царства) как первозданным хаотическим началом, в котором оно пребывает. Собственно, Я. в лоне Хаоса и есть то посредствующее звено, которое соединяет Хаос и Космос и объясняет переход от первого ко второму. Этот мотив Я. в мировых водах (ср. А 814.9 и В 11.1.1) подчеркивается в ряде версий. «Водами поистине было это вначале, лишь морем. Эти (воды) размышляли: "Как могли бы мы размножиться?"... После того как они предались тапасу, возникло золотое яйцо... Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год» (Шатап.-Брахм. XI, 1, 6, 1) или: «Он пожелал: "И хочу родиться из этих вод!"... он вступил в воды. Из этого возникло яйцо» (там же, VI, 1, 1, 10; ср. «Законы Ману» I, 8—9). В некоторых традициях вместо Я. выступает плавающая в водах гора-прародительница (иногда образы горы и Я. сочетаются; как в древнеегипетском мифе о Я. «великого Гоготуна» (ср. «Книгу мертвых», гл. IV и VI). Интересно, что иногда [напр., в Древнем Китае (Небо и Земля, хунь-дунь, слитые воедино, как куриное Я.), у японцев и у алтайцев] сам Хаос имеет яйцеобразную форму (вообще следует отметить, что овальная форма как таковая нередко замещает Я.: она символизирует Землю, детородное лоно, пассивный принцип; образ Ашерах у семитов). Мотив Я. на воде хорошо известен в финской традиции, в частности, в «Калевале» и в вырожденном виде в русских сказках (ср. мотив Я., уроненного уткой в воду, при том, что в «Калевале» утка снесла яйца на

колени Матери воды, откуда они и упали в море). Но главный мотив, связанный с мировым Я., рассказывает о творении мира. Так, древнеегипетский бог Хнум, возникший из первозданного океана Нуна, из взятого в Ниле ила создал Я., из которого возникла Вселенная (характерно, что Хнум создал на гончарном круге и людей). Вавилонская богиня Иштар, согласно одному из мифов, высидела из Я. Небо и Землю. Иногда говорится о двух Я. (ср. предание даяков или миф зуньи: из синего Я. — Небо, из красного — Земля) или даже об одном (ср. Я., снесенное птицей Фуфунда и давшее начало Небу у хауса; этот же мотив известен у якутов). В полинезийских мифах описывается возникновение мира из космического Я., которое сказочная птица уронила в первозданный океан. Обычный вариант отражен во многих мифопоэтических текстах: *Из яйца, из нижней части | Вышла мать-земля сырая*; | *Из яйца, из верхней части | Стал высокий свод небесный...* («Калевала» I); «Яйцо раскололось. Из двух половин скорлупы яйца одна была серебряной, другая — золотой. Серебряная — это земля, золотая — небо» («Чхандогья-упан.» III, 19, 1—2; ср. также «Законы Ману» I, 12—13 или старую иранскую версию творения мира из Я., напр., в газели Баба Кухи); «Небо и Земля по всему подобны яйцу — скорлупа, аки небо, плева аки облацы, белок аки вода, желток аки земля» (у Иоанна Дамаскина, «О яйце свидетельство»). Оригинальная космогоническая концепция догонов связывает первого бога (Амма) с четырехчастным Я., называемым «Матерью звезд». Из него возникла двойная плацента, из которой Амма создал первое одушевленное существо, разделившееся на четыре части (всё остальное — стихии, растения, животные — берет начало в особом дереве, семя которого Амма создал из грязи и слюны). У племен северо-западной Африки все творение представляется в виде системы из трех элементов — звезд, каждая из которых воплощена в Я. Из Я. и рождается всё, что есть на свете. Верхняя часть этого трехчленного мирового Я. белая, средняя — черная, нижняя — красная. Некоторые другие данные позволяют реконструировать исходную дихотомию: верхняя половина Я. — белая, сухая, мужская; нижняя половина — красная, влажная, женская; между ними черный зародыш в виде змеи. Идея троичности и творения в трансформированном виде присутствует в сказках типа 301 (по Аарне): младший из трех братьев попадает в нижний мир, последовательно заходит в три царства; в каждом из них героя встречает девица, предупреждающая его об опасности, исходящей от змея, и дает ему по Я. — медному, серебряному, золотому; освободив царевну (или трех царевен), герой сворачивает каждое из трех царств в соответствующее Я.; оказавшись снова на земле, герой бросает каждое из трех Я., которые разворачиваются в соответствующее царство (ср. сходные мотивы — Томпсон А 814.9: земное царство из Я.; А 701.1: небесное царство из Я.). Обращает на себя внимание версия, представленная в 1-й пес-

не «Калевипоэга», где рассказывается о рождении из трех Я. трех девиц, за которых приходят свататься Солнце, Месяц и Молодец-Звезда (этому соответствует мотив трех девиц подземного царства, обладательниц Я., становящихся женами Зорьки, Вечорки и Полуночки); в другой эстонской версии из четырех Я. возникают люди, камни, луна и солнце. В мордовской космогонии огромная птица высиживает на мировом дереве три Я., из которых появляются Мать полей, Мать леса и Мать ветра. Известны примеры, когда с образом мирового Я. связывается временна́я структура целого (Брахман находится в Я. в течение года), а с образами отдельных Я. — более частные членения времени (ср. русскую загадку о годе и его частях: *Лежит брус через всю Русь, на этом брусе 12 гнезд, в каждом гнезде по 4 яйца, а в каждом яйце по 7 цыплят*; существуют такие же тексты, приуроченные к мировому дереву). Обычно начало творения связывается с тем, что Я. р а с к а л ы в а е т с я [ср. как прямые свидетельства этого мотива, так и косвенные отражения: обычай б и т ь с я яйцами на новогоднем празднике или на свадьбе (в северо-западной Африке такое свадебное разбивание Я. до сих пор осознается как символ взрыва мирового Я.) или известную русскую сказку о курочке, снесшей золотое яичко (в древнеегипетской традиции Солнце было рождено из Хаоса Гусем), и мышке, р а с к о л о в ш е й его; ср. также известный сюжет перуанского фольклора: с неба падают три Я.; из золотого появляются вожди, из серебряного — знать, из медного — простые люди].

Важный мифологический и космогонический мотив описывает рождение из Я. (или пребывание в нем) божества-демиурга, первого культурного героя, иногда разных воплощений злой силы, в частности, Змея, смерти и т. п. Из Я. выходят древнеегипетский бог Птах, ведийские Праджапати и Брахман (Брахма; иногда творец Ишвара описывается живущим в Я. на водах, ср. «Бхагавата-Пурана» III, 20, 14 и сл.), орфический Фанес (ср. отзвуки этой темы в образе Я., из которого появляется Эрос, в аристофановских «Птицах», 693), а позже синкретический образ Митры-Фанеса, китайский Пань-гу, японское божество, именуемое в «Нихонги» Кунитокотати и т. д. (ср. фольклорные мотивы A 27, A 114.2.1). Иногда подчеркивается, что из Я. выходит первая человеческая пара, прародитель человеческого рода (как, напр., у саамов); ср. мотивы рождения человека из Я. — T 542 и превращения Я. в человека — Д 439.4. Персонаж сказки о трех царствах (№ 301) становится фактическим демиургом лишь после того, как Я. оказываются в его распоряжении. Уместно напомнить, что до этого Я. находятся в подземном царстве и, следовательно, принадлежат его хозяину Змею. Герой получает Я. только после убийства Змея. Очевидно, что Змей как олицетворение первозданного косного хаотического начала, пока он жив, не дает развернуться потенциально существующим элементам будущего космоса, находящимся до времени в свер-

нутом виде, подобно зародышу, в Я. Иногда в Я. находится сам Змей. В уже упоминавшейся северо-западно-африканской традиции известен мотив нахождения внутри звезды-яйца тройного Змея; герой убивает его, спускается по мировому дереву в нижнее царство, а потом поднимается вновь на землю по случаю жертвоприношения Змея, которое рассматривается как прелюдия любого брака. В греческой мифопоэтической космогонии, отражающей орфические влияния, известна версия, согласно которой Кронос оплодотворяет одним семенем два Я., укрываемые под землей; из них рождается Тифон (или Тифоэй), аналогично Офионею (само имя от др.-греч. *ὄφις* ‘змея’) у Ферекида. Впрочем, и протогон Фанес представлялся в виде золотокрылого Змея с львиной головой. В белорусском описании мирового дерева говорится о Я. под ним и далее «а ў тым яйцы три зьмяи»; ср. распространенное поверье о рождении василиска из Я. (мотив В 11.1.1: рождение дракона из куриного Я.). На Руси существовало поверье, согласно которому петух старше семи лет может снести такое Я., из которого может родиться огненный Змей, способный при определенных условиях приносить золото и серебро. Иногда связь Я. с Змеем более опосредствованна. Так, например, в некоторых африканских традициях при обрезании ребенка, совершаемом в память об отсечении головы Змея Великим Охотником, первым культурным героем, ребенка кормят яйцами. Нередко Змея находится около Я. (иногда сторожит его). Эта ситуация известна в заговорах; ср. также знаменитое архаическое изображение двух змей, приближающихся к Я., в связи с темой Диоскуров (в некоторых символических системах образ Я. в кольцах змеиного тела толкуется как вечный зародыш Вселенной, окруженный творящей Мудростью). В русской сказке (Афанасьев № 559) герою за убийство Змея подносят Я. Характерен сказочный тип № 302 о Я., в котором спрятана Кощеева смерть [ср. другие версии гибели сверхъестественного существа при условии разбивания спрятанного (иногда в теле животного) Я.]. В мотиве Кащеевой смерти, где Я. выступает как последнее, наиболее глубоко упрятанное убежище («на море на океане есть остров, на том острове дуб стоит, под дубом сундук зарыт, в сундуке — заяц, в зайце утка, в утке — яйцо, в яйце моя смерть». Афанасьев № 156; ср. сходную конструкцию последовательного «вложения» в заговорах или в хеттском ритуале, посвященном исчезающему и возвращающемуся божеству плодородия Телепинусу), герой разламывает или разбивает Я., причем совет, как убить отца, дает ему дочь Кощея, ср. соответствующую роль жен Змея в некоторых сказках этого типа.

Особый круг мотивов развивает идею связи Я. с божеством, плодородием, жизнью. Отчасти она очевидна и на уже приведенном материале. Иногда она дается в самом непосредственном виде. Так, герой сказки типа 301 в ряде случаев последовательно свертывает богатство в Я., а потом, выйдя на землю,

развертывает Я. в богатство (ср. также брак царевны, обладавшей золотым яйцом, с героем или же мотив живой воды, дающей герою бессмертие, в связи с мотивом получения Я.). Но особенно обширный материал по этой теме доставляют многочисленные ритуалы плодородия, в которых видную роль играют Я. В пасхальной обрядности у восточных славян Я. не только занимает центральное место в празднике, но и выступает как главный символ. Освященные на пасху Я. становились ритуально отмеченными: придя от заутрени, трапезу начинали с них, ими обменивались, брали с собой в гости, раздавали нищим. Освященному Я. приписывали магическое свойство: оно помогает от пожаров (брошенное в огонь, оно прекращает пожар; поэтому такое «пожарное» Я. хранилось дома за иконой), позволяет найти пропавшую скотину, делает человека и скот здоровым и красивым (если погладить яйцом по коже или шерсти или же умываться водой, в которую было опущено освященное Я.), исцеляет болезни, отгоняет град, червей, насекомых, использовалось в обрядах плодородия (в частности, для этой цели широко использовалась яичная скорлупа, смешанная с крошками от разговенья и четверговой солью и положенная в зерно для посева). Роль Я. в пасхальных праздниках очень значительна во всем европейском ареале, хотя в разных его частях отмечаются различия в ритуальной семантике. В целом для пасхальных праздников особенно характерным является крашение Я. (обычно в четверг, пятницу или субботу перед страстным воскресеньем), освящение их (этот обычай известен уже с IV в.), собирание Я. [компании детей или молодежи ходят от дома к дому, поют песни, исполняют драматические сценки (так, в Англии сюжет этих сценок — поединок св. Георга с Черным Принцем или Дерзким Гектором); иногда при сборе Я. гремят трещотками, чтобы отогнать злую силу — ведьм, колдунов, болезни, нечистую силу, град и т. п.; вообще пасхальные Я., особенно окрашенное первым, считаются обладающими апотропеическими свойствами (сербы и хорваты называют такое Я. *чувар куħа*, *стражар* и т. п., т. е. 'страж дома')], приготовление ритуальной П. и ее употребление [крутые Я., изделия из теста с Я. (ср. итальянское кушанье colombina — выпеченная голубка, голова которой из Я.) или кондитерские изделия (из Я. выпускается содержимое и Я. наполняется леденцами)], дарение Я. друг другу [особенно между родственниками (ср. дарение Я. своим крестникам) или между молодыми людьми (напр., в Италии девушки дарят Я. возлюбленным в обмен на оливковую ветвь)], использование Я. в ритуалах плодородия [Я. зарывают на пашне, разбрасывают скорлупу в поле или хлеву, вешают на майское дерево, на ель (в канун летнего солнцестояния, Гарц)] или прячут под дерево, засовывают Я. в первый сноп, кладут в пчельник, едят Я. перед первым выездом в поле, кладут Я. под колеса плуга (у немецких и славянских крестьян известен обычай намазывать в четверг плуг смесью из Я., хлеба и муки в надежде на

богатую жатву), под сооруженные из свежих зеленых веток кресты, расставляемые по углам поля; трут Я. скотину по шерсти или детей по лицу, моют детей в воде, в которой было пасхальное Я., обтирают ею губы скоту, замешивают на этой воде калач; бьют или крошат Я., скорлупу в брачном ритуале и т. п.], многочисленные игры и ритуалы [катание Я., в частности, с горок; битье Я. (зажатое в кулак Я. ударяется об другое такое же; в одном источнике на латинском языке от 1380 г. уже упоминается dies concussionis ovorum, т. е. «день битья Я.»), иногда принимающее вид состязания (с бегом, ездой на лошадях и т. п.); прятание Я. и поиски их (обычно взрослые прячут от детей Я. под кустами и деревьями; дети, считающие, что эти Я. снесены зайцем, петухом, аистом, лисой, журавлем, кукушкой и т. д., даже церковными колоколами, летавшими в Рим, ищут их, собирают их и приносят домой), бросание крутыми Я. друг в друга, ритуальное принесение Я. кукерами в болгарской Фракии (ср. большой деревянный фаллос как атрибут главного кукера во время кукерских игр) и т. п.], гадание, или так называемая «оомантия» [ср. гадание по яичной скорлупе (кто пройдет по ней первым, тот станет мужем), числовая символика даримых Я. (2 — отсутствие почестей, 3 — признание, 4 — почет, 5 — любовь, 6 — согласие на брак, ср. гадательную практику в некоторых частях Германии), выпускание белка в воду и гадание по получившейся форме о будущем, «яичные» приметы (красное Я. — к счастью, синее — к несчастью) и т. п.]. В праздниках типа христианской Пасхи, начала нового сезонного цикла, весны Я. выступает как символ возрождения новой жизни, весеннего плодородия, солнца [Я. как образ возрождающегося солнца известно было еще в древнеегипетской традиции; из нее же идет обычай красить Я. в красный цвет (цвет солнца); ср. золотое Я. как символ солнца (в Египте оно считалось плодом Исиды), подобную символику Я. страуса-эму у австралийских туземцев и т. п.]. В христианстве Я. стало символом воскресения, а его красный цвет соотносился с кровью, пролитой на кресте (в еврейской традиции яичница */betzah/* во время праздника Пасхи символизировала жертвоприношение, приносимое Храму). Неслучайна поэтому связь Я. с похоронными обрядами. Я. (часто крашеные) нередко кладут в могилу (ср., напр., крашеные Я. в детской могиле около Вормса, ФРГ, ок. 320 г., или крашеную яичную скорлупу в аварских курганах в Венгрии) или крошат на могиле, особенно на Пасху или на праздники типа «егорьевского» дня, ср. роль Я. в связи с латышским Усиньшем (иногда Я. изображается на надгробье). В некоторых традициях Я. отчетливо осознаются как жертвоприношение мертвым (маори хоронили покойников с Я. в руке; кхассы в Ассаме клали Я. на пуп покойника; у евреев был известен обычай есть Я., вернувшись с похорон, напр., в Галиции). В русской ритуальной традиции было принято на пасху или радуницу, когда ходили «христосоваться» с умершими родными, катать Я. на могиле.

Связь Я. с комплексом жизнь — смерть — возрождение именно в той точке, где снимается противопоставление жизни и смерти, определяет место этого образа в сезонных праздниках и позволяет свести воедино разные случаи символического использования этого образа. Вместе с тем вырисовываются и связи с некоторыми мотивами, приурочиваемыми к сюжету «основного» мифа. Помимо общей и главной темы возрождения через смерть, ср. такие характерные черты, как мотив разбивания, раскалывания Я. (соответственно — скорлупы как образа разбитого Я.), мирового дерева, около которого оно находится, четверга и/или пятницы (т. е. дней Громовержца и его жены), красного цвета (в Румынии любые окрашенные Я. называются *oi roşi*, т. е. 'красные'), грома и молнии. В ряде случаев с темой раскалываемого Я. связан бог с функциями Громовержца (Я. разбивается изнутри) или его отец. Заслуживает внимания сопоставление фактов двух родов: с одной стороны, создание синкретического образа Зевса-Гелиоса-Митры-Фанеса, о чем можно судить, напр., по римским посвятительным надписям (напр., найденным на Виа Мармората или в митреуме на Авентине), и, с другой стороны, известный барельеф из Моденского музея, изображающий Митру-Фанеса в виде юноши, над головой которого одна половинка Я., а под ногами — другая; юноша крылат и обвит Змеей, в одной его руке — молния, в другой — скипетр (мотив рождения юноши из Я. отвечает аналогичному мотиву появления на свет Фанеса, и мотиву рождения Митры со светильником в руках из камня; следовательно, скорлупа Я. и камень выступают здесь в сходной функции). С подобным образом Я. нередко в разных мифопоэтических контекстах связываются яйца (testicula). Ср. мотив угрозы сокрушения testicula; представления, согласно которым они источник жизни, мужественности, обиталище мудрости — testicula как маленькая голова (ср. ст.-слав. мѫдо, русск. *мудо*); их роль в некоторых обрядах и т. п.

Образ Я. довольно широко используется в словесном искусстве [ср. мифы и сказки о Я., загадки и заговоры, особой «яичный» фольклор у негров южных штатов США и т. п., не говоря о символических образах Я. в художественной литературе с древности до Нового времени (напр., скорлупа Я. у Андрея Белого)] и в изобразительном искусстве. Уже в космогонических сюжетах древних петроглифов выступает изображение Я. (напр., в известном онежском петроглифе на о-ве Гурии в соседстве с солнцем и лебедем), в композициях, связанных с темой Фанеса-Митры, в орнаментах (ср. особый тип овоидного орнамента), в древнегреческой вазописи и пластике [ср., напр., известный бюст Диониса, держащего петуха и яйцо (терракота, Беотия, ок. 370 года н. э.), из Британского музея], у нидерландских художников (ср. мотивы Я. у Босха, Брейгеля Старшего, Мандейна и др.), у «маленьких» голландцев (ср., напр., «Брачный контракт» Яна Стена, XVII в.), у ряда худож-

ников XX в. с развитым архетипическим сознанием (напр., у Миро). В русской иконописи в композиции «Нисхождения во ад» Христос нередко изображается как бы заключенным в овоидную сферу. Особая тема — символика изображений на пасхальных Я. в народном искусстве.

Литература

А. Н. Афанасьев. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М., 1865.

Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX — начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.

В. К. Соколова. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979: 110—114.

В. Н. Топоров. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. 3. Тарту, 1967: 81—99.

H. Baumann. Schöpfung und Urzeit der Menschen im Mythus der afrikanischen Völker. B., 1936.

F. D. K. Bosch. The Golden Germ. An Introduction to Indian Symbolism. 's-Gravenhage, 1960.

E. Fehrle. Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker. Kassel, 1955.

Funk and Wagnalls Standard Dictionary of Folklore. Mythology and Legend. I, Chicago, 1950: 341; II: 1184.

B. M. Galanti. Tradizioni gastronomi che d'Italia: nova e dolci pasquali // Lares. Fasc. 1—2. 1958.

A. van Gennep. Manuel de folklore français contemporain. T. I. Paris, 1947.

M. Griaule, G. Dieterlen. Le Renard Pâle. T. 1. Le mythe cosmogonique. P., 1965.

Handbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 2. B., 1928: 600—603.

M. Ickis. The Book of Festivals and Holidays the World Over. N. Y., 1970.

G. Jobes. Dictionary of Mythology, Folklore and Symbols. Vol. 1. N. Y., 1962: 492—493.

G. S. Kirk, J. E. Raven. The Presocratic Philosophers. Cambridge, 1957.

H. Lommel. Der Welt Ei-Mythus im Rig Veda // Mélanges de linguistique offerts à Charles Bally. Genève, 1939.

G. Megas. Greek Calendar Customs. Athens, 1958.

V. Pâques. L'arbre cosmique dans la pensée populaire et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. P., 1964.

J. Schrijnen. Nederlandsche Volkskunde. Dl. 1. Zutphen, 1900: 182—183.

L. von Schroeder. Der siebente Aditya // Indogermanische Forschungen. Bd. 31. 1912: 178—193.

A. Wright. British Calendar Customs. L., 1936.

D. Zelenin. Russische (Ostslavische) Volkskunde. B.—Leipzig, 1927.

1982

СТАТЬИ ИЗ КНИГИ «ПРУССКИЙ ЯЗЫК. СЛОВАРЬ»

brewinnimai 'содействовать', 'способствовать'. (I g) K III, 25, 17 (...schlāits stesmu galbimai bhe b r e w i n n i m a i en wissans kermeniskans nautins '...Sondern jhm helffen und f ő r d e r n in allen leibs nőthen'). 1. Pl. Praes. Приведенный контекст в существенных частях аналогичен тому, в котором встречается *brewingi;* следовательно, *polaikūt brewingi* соотносимо с *brewinnimai.* Ср. лтш.: ...beth tham pallidtczam vnde k a l p o i a m exkan wueßims meße bhedims. Katech 1586 (Bezzenberger Lit. u. Lett. Drucke. 1875, 10). Этимологически связывается с *briáuti* (*brióvė.* Praet.), *briáutis*, *bráutis* 'продираться', 'напирать', 'лезть насильно' (Bezzenberger BB 23, 1898, 300). Lewy IF 32, 1913, 161 = Kleine Schriften 1961, 314 привел ряд параллелей, объясняющих семантическую связь прусск. и литовск. слов: др.-греч. σπουδή : лит. *spáudžiu*; лат. *studium* : *tundere* и др. Назальный показатель *-n-* в Praes. объединяет *brewinnimai* и лит. *briáuna.* Нужно думать, что сюда же относится русск. диал. *брунéть* 'мельтешить'; 'жужжать', 'гудеть'; 'наливаться', 'пухнуть'; 'созревать' (СРНГ 3, 202—203) и связанные с ним слова *брунúть*(*ся*), *брунь*, *брунáстый*, *брýндéть*, а также *бронéть*, *бронáстый*, *бронúстый*, *бронá*, *брóнка*, *бронь* 'метелка овса' и т. п. (СРНГ 3, 193—195). Другое соответствие (без *-n-*) продолжает праслав. **bruj-*: русск. *бруя́ть*, *броять*, *бруúть* 'жужжать' и под., с.-хорв. *брýјати*, *брýјити*, макед. *бруи.* Одинаковые контексты удостоверяют связь с балт. параллелями (А в твоей кулаге пчелушки б р у я л и; челе б р у ј е у кошници; bitės b r a u n a s 'пчелы прут' и т. п.), во-первых, и более конкретно связывают значение 'переть', 'продираться' с его трансформациями применительно к акустическому коду, во-вторых. Такие примеры, как блр. *бруíцца* 'течь', *бруíць*, *брýліць* 'испускать мочу', русск. диал. *брýя* 'рябь на воде от быстрого течения', укр. *брýя* 'быстрое течение', 'сквозняк', не только

объединяют два круга значений, но, видимо, и позволяют установить дополнительные параллели — ср. др.-греч. βρύω 'течь струей', 'изливать'; 'бурлить'; 'изобиловать'; 'кишеть'; 'цвести', расцветать' (ср. также βρυάζω; βρύσις, βρυσμός и др.); поскольку др.-греч. слово полностью передает все те значения, которые порознь представлены в балт. и слав. параллелях, и поскольку соответствие слав. **bru(j)-*, лит. *br(i)au-* : др.-греч. βρυ- (все к **bhrū̆-*, **bhrē̆u̯-*) бесспорно — трудно согласиться с утверждением, что «eine überzeugende Etymologie von βρύω fehlt» (Frisk GEW 1, 275; β — до-греч. рефлекс **bh*, вм. φ). Сюда же — др.-инд. *bhurván-* 'неспокойное движение воды', *bhurváṇi-* 'беспокойный', 'дикий'; др.-ирл. *-tiprai* 'strömt gegen...', которое обычно выводят из **to-eks-bhrēu̯-īt* (?); готск. *brunna*, др.-в.-нем. *brunno*, др.-сев. *brunn* и т. д. (см. WP II, 168; Рок. 1, 143—145). Еще более широкий этимологический фон вынуждает обратить внимание на лит. *briaunà* 'ребро', 'кант', 'б р о в к а', несомненно связанное с и.-евр. названием бровей (см. Fraenkel LEW 57) и — предположительно — с и.-евр. названием разных видов о п о р ы (балка, столб, мост и т. п.) — **bhrū-*, **bhrēu̯-*, ср. ст.-сл. **брьвьно, бръвьно**, с.-хорв. *бр̏вно*, *бр̑в*, русск. *бревно́* и т. д. — с рядом вторичных изменений; сюда же, конечно, русск. *бервь* 'плот', укр. *берв* 'пень', болг. *бръв* 'перекладина', 'мостик', чеш. *břev* и др., см. Фасмер ЭСР 1, 209; др.-сев. *brū* 'мост', *bryggia*; галльск. *brīva* 'мост' и т. п. См. Pok. 1, 173. В этом контексте в связи со значением прусск. *brewinnimai*, *brewingi* уместно напомнить о некоторых сходных (в общих чертах) линиях развития и.-евр. **deru-*, **doru-*, **drū-* 'дерево' и далее 'крепкий', 'сильный', 'здоровый', 'верный', 'верить', 'вера' и т. д. (ср. прусск. *drawine*, *drūktai*, *druwis*, *druwīt* и др.; готск. *triu*, *triggws*, *trauan* и т. п.), см. Pok. 1, 214—217. Из других объяснений *brewinnimai* ср. Stang Lex. 1972, 16 (наряду с лит. *briáutis*, др.-сев. *brjóta* 'ломать', а.-сакс. *bréotan*, ср.-в.-нем. *briezen*; см. также NTS 20, 1966, 239 сл.). Сравнение с лтш. *brĩvs* 'свободный' (см. Berneker Pr. Spr. 1896, 135) должно быть отвергнуто (*brĩvs* из нем. */Frei/brief* 'вольная', ср. *dabūt brĩvi* 'получить вольную' > 'свободу'. Эндзелин Сл.-балт. этюды 1911, 95). — Ср. {**brav-*}.

— Л и т.: Bezzenberger BB 23, 1898, 300; Trautmann APSpr. 313—314; Berneker SEW, s. v. *bruja*; Lewy IF 32, 1913, 161 = Kleine Schriften 1961, 314; Эндзелин Сл.-балт. этюды 1911, 95; SPV 153; WP II, 168; Pok. 1, 144; Stang Lex. 1972, 16; Schmalstieg OP 117, 184. — [**brevinimai*, или **brevinima*, или **brevinama*?].

debica 'большой'. Adv. Гр. 20 ('gros'), см. Kiparsky Baltist. 6, 1970, 221: *Debica* 'Magnus'. Видимо, Nom. Sg. fem. (ср. Гр. 21: *gemia* /= *genna*/ 'hausfrau', Гр. 22: *merga* 'iungckfrau' и т. д.) или же Nom. Sg. n. (см. *salta* Гр. 65)?; — *debijkan*. K III, 71, 30 (...e n kawīdsmu d e b i j k a n powargsennien... '...in was g r o s s e m Jammer...'); — *debīkan*. K III, 49, 22 (Kāigi massi Kērmeniskai īdai bhe poūton stawidan d e b ī k a n astin seggit? 'Wie kan leiblich Essen und

Trincken solche g r o s s e ding thun?'); — *debeīkan.* K III, 41, 17 (...d e b e ī k a n astin... в том же контексте). Acc. Sg. masc.; — *debīkan.* K III, 39, 4 (...b h e kittan d e b ī k a n gīdan ... '...unnd ander g r o s s e schande...'); — *debbīkan.* K III, 47, 22 (Kawīdai adder d e b b ī k a n pobrandisnan stetse powaisemnen turri... 'Welche aber g r o s s e beschwerung des Gewissens haben...'); — *debijkan.* K III, 73, 34 (...no twaian d e b i j k a n engraudīsnan islaikūuns... '...nach deiner g r o s s e n Barmhertzigkeyt erhalten...'); — *debijkun.* K III, 71, 4 (...en kawijdsei d e b i j k u n nautin... '...in was g r o s s e r Not...'). Acc. Sg. fem. — Этимологические соответствия прусск. *debica* в вост.-балт. до сих пор не были обнаружены, если говорить о достаточно надежных результатах. Endzelīns IF 33, 1913, 126 предполагал, что, если в лтш. *depsis* 'ein fettes Kind', 'der Plumpe' *p* из *b*, то оно может быть сопоставлено с *debīkan.* Однако некоторые значения латышск. слова (*depšis* 'ein Mensch von kleiner, untersetzter Gestalt, ein Gnom von Wuchs'. Mag. XX, 3, 206, см. ME 1, 456), а также наличие формы *depis* (tautu dę̄ls zemes d e p i s. BW 10771. 9, см. ME 1, 455), где трудно предполагать *p* < *b*, сделали, видимо, сомнительным это сравнение, которое Эндзелин в дальнейшем не приводил в связи с *debīkan.* Тем не менее, оно не должно быть отброшено вовсе. Более того, из анализа этих латышск. слов, как и ряда других, связанных с ними (ср. *depene* 'толстая девочка', 'толстуха', *depe*, *dępsa*, *depîgs* 'широкоплечий', *depuks* 'маленький толстый мальчик', *dępuris* 'маленький коренастый ребенок', 'сбитень' и т. п., см. ME 1, 455—456, ср. Persson IF 35, 1915, 202 сл.: к норв. *dabb/e/* 'маленький толстый мальчик' и т. п., шведск. диал. *dabbe* 'увалень', ср.-в.-нем. *tappe* 'неловкий человек'), можно извлечь ряд существенных сведений. Прежде всего обращает на себя внимание сочетание в этих словах двух семантических кругов — 'толстый', 'широкий', 'нескладный', с одной стороны, и 'маленький', с другой. Кроме того, эти слова, вероятно, связаны с лтш. *dępât* 'бить', точно отвечающим с.-хорв. *дéпати* 'бить', 'лупить', *дȅпити* 'ударить' (см. о нем. Skok Etim. rječn. hrv. I, 392), ср.-англ. *tappen.* В этой связи уместно обратить внимание на слав. **debъ*, засвидетельствованное в вост.-слав. языках. Ср. русск. *дёб* 'межа', 'конец', 'край', 'предел' (СРНГ 7, 312), для которого на основании фразеологизмов типа *сидеть дёбом* (т. е. неподвижно, как столб; ср. блр. *дзеўбам*, укр. *дзьобом сісти* и т. п.) можно предположить первоначальное значение 'столб', 'кол', 'пенёк', 'колышек' как обозначение межевого знака (см. Меркулова Этимол. 1968, 1971, 83—86). Это *dębъ* может рассматриваться как отглагольное имя, **debati*, **deběti* 'бить', 'ломать' и т. п., ср. псковск. *дябать* 'ломать' и такие примеры, как русск. диал. *дябéть*, *дябúть*, *дебéть*, *дибеть* со значениями 'сидеть неподвижно' ('столбом'), 'терпеливо ждать', 'коченеть', 'упорно заниматься' (СРНГ 7, 312; 8, 47, 304) или болг. *дѐбя*, *дѐба*, *дѐбна*, *дябам* (*се*) 'подстерегать', 'выслеживать' и др. (см. Бълг. етим.

речн. V, 329, 330); с.-хорв. *дебати*, *депсти*, *дебем* и т. п. Подробнее обо всей этой группе слов см. у Меркуловой. Таким образом, оказывается, что соотношение лтш. *dęрât* 'бить' : *depis*, *depšis*, *depe*, *depene* и т. д. воспроизводится в слав. **debati*, **deběti* 'бить' и целом ряде связанных с этим глаголом слов — русск. *дебе́лый*, *дебёлый* 'плотный', 'грубый', 'толстый'; 'крепкий', 'прочный', *дебель* 'толстота', 'толщина', *дебю́ра*, о неповоротливом, грузном человеке, *дя́бра* 'человек маленького роста', 'коротышка', *дя́блый*, 'слабый' и т. д. (СРНГ 7, 312—313; 8, 304—305; Матер. др.-русск. яз. I, 649—650; ср. Назиратель 556); укр. *дебе́лий* 'плотный', 'толстый', *дебелина́*, *дебе́лість*, *дебе́ло*, *дебеля́ка* (Слов. укр. I, 365); с.-хорв. *дебѐљāк*, *дебе́љко*, *дебѐљуша*, *дѐбељаст*, *дѐбео*, *дѐбљати*, *дебљи̏на* и т. п.; *debelët*; словен. *debeléti*, макед. *дебелее*, болг. *дебелѐя*, русск. *дебеле́ть* и др.; ср. другие слав. примеры, в которых представлены не то́лько значения 'толстый', 'широкий', 'нескладный', но и 'маленький', слабый'. Семантическая мотивировка этих двух расходящихся кругов значений коренится в связи с глаголом со значением 'бить': с одной стороны, 'сбитый' ('сбитень') → 'плотный', 'твердый', 'крепкий' и т. д., с другой, — 'разбитый', 'сплющенный', 'размельченный', 'обладающий недостатком' (ср. русск. *лома́ть* — англ. *lame* 'хромой' и т. п.). Поскольку параллелизм **deb-* в слав. и **dep-* в балт. и слав. идет столь далеко, приходится постулировать балт.-слав. дублет **deb-*/**dep-*, который собственно и придает дополнительную надежность лтш. *depšis* и т. п. Вместе с тем, в этой перспективе находит свое место и балт. **deb-* 'бить', 'ударять', недавно проанализированное, правда, в связи в основном с производными с вокализмом *о* (см. Karaliūnas Donum balt. 1970, 241—247; ср. некоторые неотмеченные параллели — болг. *ѝздебел* 'из глубины', 'со дна' при лит. *duobẽ*, *dúoba*, лтш. *dùobe* 'яма'). Сюда можно добавить ряд примеров, аналогичных указанным выше славянским, ср. лит. *dẽbinti*, *dẽblinti*, *dẽbseti*, *dėbsóti*, *dẽbčioti*, *dẽba*, *dẽbla* и т. п. (LKŽ 2, 348, 351—352) с идеей косого взгляда или таращения глаз (ср. болг. *дѐбя* и т. п.) или же лит. *debèkyti*, *debèkinti* (LKŽ 2, 348) с идеей нанесения ущерба. Анализ подобных случаев показателен, в частности, с той точки зрения, что позволяет, по крайней мере для балт. и слав., объединить продолжения обычно постулируемых двух разных и.-евр. корней **dheb-* 'толстый', 'крепкий' и **dhebh-* 'наносить ущерб' и т. д. (Pok 1, 239—240). Поэтому, помимо обычных параллелей к *debīkan* (др.-в.-нем. *tapfar*, ср.-н.-нем. *dapper*; тох. А *tsopats* 'большой', *tpär* 'высокий', *tāppo* 'мужество', тох. В *tappre*, *täpr* и т. д., см. Pedersen Toch. 1941, 243; Toch. Sprachgesch. 1944, 23, 27, 29; Duchesne-Guillemin BSL 41, 1940, 163; van Windekens Lex. étym. toch. 1941, 135, 148, но Pok 1, 239), можно добавить и другой ряд — др.-инд. *dabh-* 'вредить', 'обманывать' и т. п. (*dabhnóti*), *dabhrá-* 'маленький', авест. *dab-* 'обманывать', хеттск. *tepnu-*, *tepau̯es-*, *tepau̯aḫḫ-*, *tepnumar-* с идеей умень-

шения, от *tepu-* 'маленький' (Friedrich HWb. 1952, 220—221). Особенно интересны в формальном отношении (в связи с лтш. *depšis* и др.) хеттск. *tepšu-* 'trocken' (?), 'dürr' (?), *tepšanu-* 'dürr machen' (?), 'zu schanden machen', *tepšau̯atar*, *tepšau̯eš-*; *-p-* перед глухими согласными (как в *depšis*) отмечается в этом корне и в ряде других языков, ср. др.-инд. *dipsati*, авест. *dapta-* и др. Если же говорить о наиболее точных параллелях к прусск. *debīkan* (**deb-ik-*), то следует иметь в виду такие периферийные случаи, как русск. *Дебец*, фамилия (**deb-ĭk-*), при *Дебов*, блр. *Дзеба*, *Дзёбаў*, *Дзябёнка* (см. Benson Dict. Russ. PN 1964 s. v.; Бірыла Белар. антрап. 1969, 128 и др.; м. б., сюда же прусск. Nom. pr. *Deybote*, 1369, APN 24, ср. *Deygune* = *Degune*), а также лит. *Debeikių km.* (ср. *debeikiẽtis* 'Debeikių meiestelio ar jo apylinkių gyventojas'. LKŽ 2, 348), *Debikonių km.* (LATS 671) при лтш. *Debeja pḷ.* (Endzelīns LV I, 1, 203); ср. с инфиксальным вариантом корня — др.-инд. *dāmbika-* 'обманывающий', 'обманщик'. К более древнему состоянию (расширение *i*-основ с помощью *-k-* в прилагательных со значением 'большой' — 'маленький') ср. Specht Urspr. 1947, 124, 188. В свете приведенных примеров выясняется, что первоначальное значение и.-евр. **dheb-*, обобщенного и унифицированного в прусск. *debīkan*, обнаруживало более конкретные мотивировки. В частности, в связи с соотношением и.-евр. названия дерева (ср. прусск. *drawine*) и обозначением здоровья (слав. **su-doru̯-*), твердой веры (прусск. *druw-*) и т. п., стóит заметить несомненно архаичное сочетание корня **deb-* в связи с деревом, ср. наряду с *стоять* (*сидеть*) *дёбом* — *дебёлые брёвна* (технич. термин), *дебёлая стена* (из бревен внутри избы), с.-хорв. *дёбло* 'ствол дерева', словен. *déblô*, болг. *дѐбляци* 'къси дървета, които се горят за получаване на дървени въглища', *дебелѐц*, *дебелѝца* и т. д. как названия растений, *дебеля̀к*, *дебело дърво* и т. д. — вплоть до *дерев дебелых* из державинского «Водопада» (ср. комплекс 'дерево' — 'здоровье' как отсутствие вреда, ущерба, ср. др.-инд. *á-dbhu-ta-*). Как и во многих других случаях, сходные употребления **deb-* отмечены и в связи с человеком. Эти соображения помогают уяснить эволюцию прусск. *debīkan* в направлении к наиболее абстрактным значениям (ср. сочетающиеся с *debīkan* Subst. abstr.), как и в случае с *druwis*, *druwīt*.

— Лит.: Trautmann APSpr. 318; BSW 47; Persson IF 35, 1915, 202; Ильинский Slavia 9, 1930—1931, 584; Mayer Gl. 24, 1936, 176; WP I, 850; Pok. 1, 239; Endzelīns SPV 157; BVSF 97; IF 33, 1913, 126; Фасмер ЭСР 1, 490; Бълг. етим. речн. V, 328—329; Skok Etim. rječn. hrv. I, 392; Schmalstieg OP 89. — [**debīka*; **debīkan*].

drawine 'улей'. Э 393 ('Bo͡ᶜte'), ср. Э 391: *Meddo* 'Honig', Э 392: *Alu* 'Mete', Э 394: *Standis* 'Stande' и др. Nom. Sg. fem. — К *boᵉte* как значению *drawine* ср. ср.-н.-нем. *bûte* 'Beute, hölzernes Bienenfaß' (см. Weigand De. Wb. I, 226). — Ср. лит. *dravìs*, *dravẽ*, *drevẽ*, *drẽvė* 'борть', 'полость в дереве' (ср.

drãvas 'трутень'); см. Būga KS 1922, 45—46 = RR II, 62—64; РФВ 67, 1912, 236— 237 = RR I, 327; лтш. *drava*, *drave*, *dravs*, *dreve*, то же (ср. *dùore*, *duora*, *duoris*, см. ME 1, 534); о возможных куршск. продолжениях см. Būga LKŽod. 1924, CXI = RR III, 206. Эти формы восходят к балт. **drau-*/**dreu-* (+ *-i̯ā*), которое связано с балто-слав. корнем **doru̯-ā*, **deru̯-ā*, во-первых (ср. прусск. *Derwayn*, лит. *dervà*, *darvà*, лтш. *dar̃va*, ср. также *dùore*; ст.-сл. **дрѣво**, русск. *дéрево*, польск. *drzewo* и т. п.), и с балто-слав. **dru̯-(ā)*, во-вторых (ср. прусск. *druwis*, *druwīt*, см., лит. *drū́tas* и т. д.; ст.-сл. **дръва**, болг. *дървà* 'дрова', *дървò* 'дерево', с.-хорв. *др̏во*, словен. *dŕvo*, чеш. *drvo* 'дерево', 'древесина', польск. *drwa*; русск. *дровá*, блр. *дрывá*, укр. *дрóва* и т. п.). Эти связи существенны с той точки зрения, что они в конечном счете сходятся в семантическом поле дерева и объясняют исключительно полную реализацию разных формальных возможностей и.-евр. **deru̯-*/**doru̯-* и т. д., в частности, в балт. и слав. языках. На фоне этой мозаики форм обращают на себя внимание и более точные и специальные совпадения прусск. *drawine* с русск. *дровúна* 'полено', 'дрова', 'чурбан', 'бревно', 'плаха' (ср. типичный для архаичного пчеловодства в Прибалтике улей в виде полена, плахи с полостью внутри), *дровúнка* 'полено', *дровúнье* 'дрова', *дровинúна* 'полено' (СРНГ 8, 190—191); *дровúна*, *дровя́ник*, *дровúнник*, *древняк* 'мелкий лес, идущий на дрова' (Иванова Сл. Подм. 1969, 118—120); укр. *дровúна*, *дрóвна*, *дровиняка* 'полено', 'бревно' (Гринченко Слов, укр. I, 446); *дров'янка* 'лес, годный только на дрова' (Лисенко Сл. сер. и схід. Пол. 1961, 28) и т. п.; ср. также лит. *drevýnas*, *drẽvinė* с несколько иным значением, сильно обесценивающим сходство в суфф. (ср. русск. *дровúник* и т. п.). Другие и.-евр. примеры, несмотря на их обилие, не обнаруживают столь близких и специальных аналогий. Из хрестоматийно известных ср. хеттск. *taru* 'дерево', др.-инд. *dā́ru* (ср. *dravya-* 'относящийся к дереву'), др.-греч. δόρυ (ср. арг. δροόν· ἰσχυρόν. Hesych.; ср. также микенск. *du-ru-to-mo* : *drutomoi* 'дровосеки', ср. *do-we-jo* : *dorweios* 'деревянный', см. Chadwick, Baumbach Gl. 41, 1963, 187); алб. *dru* (*drüni*, см. Jokl IF 36, 1916, 101; Pisani Saggi di ling. stor. 1959, 123), кельтск. **daru-*, **deru-* 'дуб' (ср. др.-ирл. *daur*, глоссируемое *quercus*; кимр. *derw*, брет. *derv*, гальск. *derw*/*en*/, *-dru*, см. Thurneysen ZfceltPh 16, 1927, 276 сл.; Holder Altc. Spr. I, 1961, 1242; Schmidt ZfceltPh 26, 1957, 197—198; Guyonvarc'h Ogam 12, 1960, 49 сл. и др.); **deru̯*, в герм. *Tervingī*; готск. *triu*, др.-сев. *trē*, а.-сакс. *trēow*, др.-сакс. *trio* и т. п. (Pok. 1, 214 сл.) — К использованию *drav-* в прусск. топономастике см. {**drav-*}, ср. также Дамбе Baltist. 1972 I priedas 56.

— Лит.: Nesselmann Thes. 1873, 32; Trautmann APSpr. 323; BSW 52; Būga LKŽod. 1924, LXVIII = RR III, 115; Endzelīns SPV 162; ME 1, 493; WP I, 804 сл.; Pok. 1, 216; Otrębski LPosn. 2, 1950, 261; Фасмер ЭСР 1, 539; Фальк Sc.-Slav. 4, 1958, 280. — [**dravine*].

Дополнение 1980 г.: см. Mažiulis Baltist. 15, 1979, 148: значение должно определяться как 'чан' (бортевой), а не как 'улей', ср. еще Nesselmann AM 5, 489; нем. *boͤte* как *Bütte* 'rundes flaches Bottcherfaß', а также Ziesemer BGDS 44, 142—143, который отметил, что *boͤte* входит в группу слов, относящихся не к пчеловодству, а к корчемным терминам; кроме того, он же полагает связь *boͤte* с ср.-н.-нем. *bûte*. Таким образом, речь идет о примитивном чане, сделанном из досок.

drūktai 'крепко'. Adv. K III, 35, 33 (schlāit schpartina bhe polāiku mans drūktai en swaiāsmu wirdan bhe Druwien 'Sondern stercket und behelt uns fest in seinem Wort und Glauben'); — *drūcktai*. K III, 43, 20 (...drūcktai druwīt... 'feste gleube'). — К *-ai* см. Schmid Stud. balt. u. idg. Vb. 1963, 9—10 и критику Kazlauskas Baltist. 1, 1965, 88. Ближайшие параллели в вост.-балт. Ср. лит. *drū́ktas* 'толстый', 'крепкий', 'сильный' (ср. *drū̃ktis*, *drūktýbė*, *drū́ktimas*, *drūktė́ti* и т. п., см. LKŽ 2, 754—755), *drū́tas*, *drūtìs*, *drū̃tis*, *drūtė̃*, *drūtýbė*, *drūtìngas*, *drū́tinimas*, *drūtìnis*, *drūtùlis*, *drūtumà*, *drūtùmas*, *drūtuõlis*, *drūtė̃lis*, *drutė́ti* и т. п. (LKŽ 2, 770—775); лтш. *drukts*, *drūkts*, *drukns* (< **druktn/a/s*) 'коренастый', 'плотный', 'крепкий', 'сильный', *druknums*, *druķis*, *druķîgs* и т. д. (ME 1, 503); куршск. *drûkts* (Būga LKŽod. 1924, CXI = RR III, 206). Вост.-балт. данные весьма характерны. Во-первых, они позволяют установить корень в виде **drū̆-* и расширения *-k-*, *-t-*, *-n* и их комбинации; естественно, напрашивается мысль о связи с продолжениями того же корня в полной звуковой ступени — **drau-*. Во-вторых, исключительно показательна семантика указанных вост.-балт. слов, за которой отчетливо просвечивает исходное состояние, в котором **drū̆-* обозначало нечто крепкое, плотное как основное свойство дерева (прежде всего — дуба). Ср. хотя бы такие контексты, как лит.: Ot drū́ktas medis — penki vyrai kaip tik apima; Čia kitą kartą buvo drūktų ąžuolų; Stovėjęs ąžuolas, kurio drū̃ktis pats 27 maistus turėjęs skersai; Kas tatai drūktýbė medžio! (при наличии старых переносных употреблений; ср. уже у Мажвидаса: Duok mums žinią ir drūktybę. 53); Drūktytelỹs medis; Nedėk drūtų malkų; Aukšti kalneliai neužlipami, drūtūs medeliai nepalenkiami; Drūtas kaip kaladė; Ant drūtos šakos pareitisi drūtas vagis; Tokios drūtýbės (ąžuolo) dar nemačiau!; Drū́tmedis: Aržuolas ir uosis — tai geriausi drū́tmedžiai; Vis tikt ąžuolus, klevus ir drū́tmedį vagia; Jau drūtókas ąžuolas; Tos kaladės drūtùmas; Medis kaip stalas drūtùmo; Drūtuoliai medžiai и т. п. (см. LKŽ 2, 754 сл.; 770 сл.); dìdelū ŏnžū̄łū ìr kìtū drúktu mẽdžiū. Specht (Baranowski) Lit. Md. 1, 1920, 311; лтш. drukts (drukns) kuoks, uozuols и т. д. (ME 1, 503). Интересно, что в загадках (как балт. и слав., так и других традиций) 'крепкий' и/или

'плотный' оказываются основными признаками д е р е в а (гораздо реже — земли); в ряде мифопоэтических традиций говорится о т о л с т о м (или к р е п к о м) дереве рода (индейская, сибирская и др.), о т о л с т о м к о р н е и т. д. (ср. лит. *drūtgalỹs* 'толстый конец', 'комель'), о том, как оно т о л с т е е т, к р е п н е т, в о з р а с т а е т. Эти и подобные им словоупотребления, за которыми стоят вполне определенные представления, типичны для текстов, связанных с образом мирового дерева, и рассмотрены в другом месте. В этой перспективе связь балт. *drū̆-* с и.-евр. **dhreu-*/**dhrū̆-* 'крепкий', 'прочный' как описанием свойства дерева (**dhereu̯o-*) оказывается бесспорной. Поскольку для эпохи, когда определяющей была концепция мирового дерева, характерно отождествление дерева и человека и/или установление соотношений между частями дерева и членами человеческого тела — становится понятным и частое в балт. языках применение корня *drū̆-* к человеку. Ср. хотя бы лит.: *Drū́(k)tas vyras*, *žmogus*; *drū(k)tà motera*, *boba*, *merga*; *drū(k)tkõjis*, *drū(k)tnõsis*, *drū(k)triẽtis*, *drū(k)tsprañdis*, *drū(k)tsubìnis*, *drūt'akãklis*, *drūtakal̃bis*, *drūtaliemẽnis*, *drūtapil̃vis*, *drūktšir̃dis* (последнее особенно существенно, ср. *drūktõs širdiẽs*, *drū́kta širdimì* и т. п.). В этой связи можно напомнить и о том же корне с расширением *-g-* в балт. *draug-* 'друг', 'спутник', 'товарищ' и т. п. (см. *draugiwaldūnen*); отмеченное у Юшкевича (Лит. сл. I, 1874, 352) *drúgtas* 'druktas' вызывает, однако, сомнения именно в связи с *g*. Слав. языки, лучше, чем балт., сохраняющие за этим корнем круг значений, связанных с деревом, сохраняют вместе с тем, видимо, и некоторые следы употребления слов этого корня в значениях близких к прусск. *drūktai*. Таково, напр., русск. диал. *дружня́е* 'теснее', ближе друг к другу', 'плотнее' (СРНГ 8, 218), ср. *дру́жка* как обозначение части крестьянской общины, характеризуемой преимущественно тесными отношениями ее членов и т. д. Можно без особого труда показать, что русск. *дру́жный*, *дру́жность*, *дру́жба*, *дружи́ть* и т. д. (как и их инослав¸ эквиваленты) в ряде случаев еще сохраняют значения, связанные с указанными балт. и не выводимые только из значения исходного для этой словообразовательной группы слова *друг*. Более того, в самом слове *друг*, как и лит. *draũgas*, лтш. *dràugs* и т. п., обнаруживаются более архаичные смыслы, восходящие достаточно непосредственно к глагольным основам (ср. лит. *sudrugti* и, м. б., лтш. *nuodrūgt*, *sadrūgt* 'промерзать', 'коченеть', 'затвердевать'). Включение слав. данных в сравнение с прусск. *drūktai* и т. д. могло бы, видимо, получить и дальнейшую поддержку. На основании прусск. *drūcktawingiskan* (см. ниже) Endzelīns BVSF 76 реконструировал Adj. **drūktav(a)s* при **drūkt(a)s*; сходное соотношение и в русск. *друг* — *дружевья́* (ср. *друговщи́на*), ср. также лит. *Drūtaviškės km.* и под. Лит. *drū̃čiai* 'сильно', 'крепко', 'очень' и т. п. (см. Fraenkel KZ 57, 1930, 178 сл.), *drùčkis* 'толстяк', 'толстуха' и т. д. заметно приближаются к некоторым слав. словам сходного звукового

облика и близких иногда по значению. Независимо от происхождения этих последних и, следовательно, от реальных генетических связей, возможно, сто́ит обратить внимание на русск. диал. *дру́чить* «долго, упорно, назойливо плакать, добиваясь чего-либо» (СРНГ 8, 220), 'издавать рев', 'реветь', *дрю́чить* 'реветь', 'выть' (ср. лит. *drū́ktas*, *drū́tas* 'низкий', 'густой' (о голосе), ср.: Kad ir mažas, ale bal, sas drū́tas; Boba šneka tokiu drūtu balsu, kaip vyras; Tai drū́tas balsas — kaip vilko!; Drūtaĩ kalba, kaip iš kubilo; Giesmės giedamos drūtai; Juodvarnis drūktaĩ kriok; Užgiedojo teip drūktaĩ; Ano baisiai drū́ktas balsas и др. LKŽ 2, 754, 771), ср. *дро́чи́ть(ся)*, *дро́чный*, *дро́чка*, *дро́чень* и т. д., в которых (помимо других смыслов) наличествуют такие значения, как 'питать', 'откармливать', 'идти в рост', 'толстеть', 'баловать', 'издавать характерные звуки' и т. п. Эти разные по происхождению группы слов в некоторых случаях (ситуация двуязычия, эмфаза и т. д.) образуют довольно причудливую зону вторичных звуковых и семантических контактов. Из других параллелей к *drūktai* следует иметь в виду др.-зап.-сев. *driūgr* 'aushaltend', 'stark', 'voll', *driūgum* 'sehr', др.-шведск. *drȳgher* 'stark', 'groß', сев.-фриз. *dreegh* 'fest' и др. (Pok. 1, 254—255). — Возможно сюда же относятся и некоторые кельтск. примеры, восходящие к и.-евр. **dreu-/*drou-* с разными расширениями, ср. галльск. *draucus* 'сильный', 'энергичный' (ср. Nom. pr. *Draucus*, *-a*, др.-ирл. *drochta*) при **drou-to-s* со значением 'храбрый', 'мужественный'; 'благородный' (см. Stokes Urkelt. 156; Holder Altc. Spr. I, 1354; Pok. 1, 215; Guyonvarc'h Ogam 17, 1965, 144—147 и др.), отраженным в ирл. *drūth*, названиях типа *Drutiqulos* (огамич. надписи), *Drut-gwas*, *Drut-was* и т. п. (Vocab. V. Celt. Ogam 5, 1953, 64). К использованию этого корня в балт. топономастике ср. прусск. *Druthayn*, 1427, *Truteyn*, 1411, *Druteyn*, 1427, *Drutthen*, 1515 (позже — *Drugthenen*); *Druthelauken*, 1346, *Drutlauken*, *Trutelauken*, 1359 (ср. **drū/k/t-x* & **lauk-*); *Drutin*, 1411—1419; *Drutiten*, 1405 (APON 31—32, 234), Nom. pr. *Drutenne*; *Drutyn*, 1396 (APN 26; Festg. Streitberg 1924, 357), а также лит. *Drūktis*, *Drūktupis*, *Drū́tupis* (LUEV 32, 33), *Drūkčių ẽžeras* (Savukynas LKK 5, 1962, 196); *Drukteinių km.*, *Drūkteniškės km.*, *Drūtaviškės km.*, *Drūtūnų km.* (LATS 680), *Drūktenis*; куршск. Nom. pr. *Druthene*, 1355—1362 (Kiparsky KF 277; м. б., сюда же *Drucelte*, 1355—1362, из **Drut-* & лтш. *cilts*, лит. *kiltìs* 'род', т. е. 'крепкий род'?; к семантике см. выше).— Ср. также *drūcktawingiskan*, *podrūktinai*, *druwīt*.

— Лит.: Nesselmann Thes. 1873, 33; Trautmann APSpr. 323—324; BSW 61; Fraenkel APhil. 7, 1938, 26; Mél. Pedersen 1937, 445; Ball. Spr. 1950, 120; LEW 107; Endzelīns SPV 163; WP I, 860; Pok. 1, 255; Schmalstieg OP 116. — [**drūktai*].

druwis 'вера'. K III, 29, 19 (Stas Swints Cristiāniskas Druwis 'Der Glaube'); — *dr$\overset{e}{o}$ffs*. K I, 5, 25 (Stas Dr$\overset{c}{o}$ffs 'Der Glaube'). Nom. Sg.

masc.; — *druwi*. K III, 41, 19 (Schlāits stas wīrds Deiwas kas sēn bhe prei stesmu undan ast bhe sta D r u w i kas stawidsmu wirdan Deiwas auschaudē 'Sondern das wort Gottes so mit und bey dem wasser ist und der G l a u b e so solchem wort Gottes im wasser trawet'). Nom. Sg. fem.; — *druwin*. K II, 11, 24 (Stan D r u w i n); — *druwien*. K III, 33, 9 (...en tikrōmiskan D r u w i e n Swintinons bhe er laikūuns '...im rechten G l a u b e n geheyliget und erhalten'); 35, 34 (schlāit schpartina bhe polāiku mans drūktai en swaiāsmu wirdan bhe D r u w i e n); 47, 9 (...bhe spartina twaian d r u w i e n '...unnd stercke deinen G l a u b e n'); 47, 25 (...sen toūls billijsnans prei glandint prei D r u w i e n tiēnstwei '...mit mehr Sprüchen zu trosten unnd zum G l a u b e n reytzen'); 51, 14 (Nostan poquelbton adder stānintei stan D r u w i e n... 'Darauff kniendt oder stehendt den G l a u b e n...'); 51, 32 (ср. 51, 14); 75, 11 (...sen tickran d r u w i e n... '...mit rechtem G l a u b e n...'); — *drūwien*. K III, 33, 12 (bhe prei Jesu Christon erlāiku en tickrōmiskan ainawidiskan d r ū w i e n 'und bey Jesu Christo erhelt im rechten eynigen g l a u b e n'); 49, 35 (kas stan D r ū w i e n turri en schans Wirdans... 'Wer den G l a u b e n hat an diese Wort...'); 77, 9 (schlāit tickran D r ū w i e n 'ohne rechten G l a u b e n'). Acc. Sg. или к *druwis*, или к *druwi*; не исключено, что различие между masc. и fem. имеет опору в семантике: *druwis* как символ веры, словесная формула, тогда как *druwi* — верование, вера как некое свойство, состояние верующего (см. вышеприведенные контексты, хотя их число недостаточно для более или менее надежных заключений). Ср. также Schmalstieg OP 70: о колебании между *-i̯o-* основами (masc.) и *ē-* основами в Subst. abstr. — Из других частных замечаний одно относится к дублетности *druwien* : *drūwien*; как известно Trautmann APSpr. 324 предлагал исправить *drūwien* на *druwien*. Однако уже Bezzenberger KZ 44, 1911, 298 указывал, что и форма *droffs* указывает на долготу корневого гласного (ср. *joes* = **jōs* < **jūs*). Endzelīns SPV 163 присоединился к этой точке зрения, заметив, однако, что толкование всех этих форм как обладающих долгим гласным необязательно (ср. лтш. диал. *uv* > *ūv*). Другое замечание относится к некоторым контекстам, в которых появляется *druwis*. Среди них существенны те, где сопоставлены в е р а и с л о в о, во-первых, и где *druwis* входит в игру с *drūktai* (как в K III, 35, 34, ср. также *drūcktai druwīt*. K III, 43, 20), во-вторых. — Прусск. слово для веры (*druwis*) противостоит как вост.-балт. выражениям этого понятия, ср. лит. *tikějimas* (ср. *tikýba*), лтш. *ticība* (ср. *ticējums*), так и слав. **věra*, перекликающемуся с индо-иранскими данными, предполагающими совсем иную семантическую мотивировку понятия 'вера'. Тем не менее, и вост.-балт. и слав. знают слова того же корня, что и *druwis* (см. об этом выше), однако они относятся к описанию материального мира, а не духовного. Впрочем, слав. факты (см. ниже) в связи с *druwis* несравненно поучительнее вост.-балт. Однако наиболее близка к описываемой ситуации та картина,

которая представлена в герм. языках. В своей совокупности она эквивалентна сумме взаимодополняющих прусск. и слав. данных — прусск. *druwis* 'вера' (при *garian*, *median*), слав. **derų-* 'дерево' (при **věra*). Ср., с одной стороны, готск. *triu* 'дерево', др.-сев. *trē*, а.-сакс. *trēow* (англ. *tree*), др.-сакс. *trio* (материальная сфера); с другой стороны, готск. *triggs* (**treuuaz*) 'верный', др.-сев. *tryggr*, др.-в.-нем. *gi-triuwi* и особенно а.-сакс. *trēow* 'вера', 'верность', 'правда', др.-в.-нем. *triuwa*, н.-в.-нем. *Treue* и т. д. или — с другой ступенью гласного — др.-сев. *trū* 'религиозная вера', а.-сакс. *trūwa*, ср.-н.-нем. *trūwe*, др.-в.-нем. *trūwa* и др. Эта группа слов получила развитие и далее, ср. готск. *trauan*, др.-сев. *trūa*, а.-сакс. *trūwian*, др.-сакс. *trūōn*, др.-в.-нем. *trū(w)ēn* и т. д. (см. подробнее Pok. 1, 215—216); здесь же следует отметить сохранение значений близких к 'крепкий', 'твердый', 'сильный' и т. д. (как в прусск. *drūktai*), ср. др.-сев. *traustr* и т. д.; интересно, что и для лтш. *ticêt* 'верить' восстанавливается первоначальное значение 'f e s t gefügt sein' (см. Jēgers KZ 80, 1966, 100). Подробнее о герм. религиозных терминах этого корня см. Marstrander NTS 13, 1945, 344—352 (едва ли, однако, можно согласиться с тезисом о заимствовании этого слова из герм., ср. Stang Lex. 1972, 20, но: Vgl. Gr. 1966, 13). Достаточно интересны в этой связи и кельтские данные, позволяющие реконструировать связь между применением слов того же корня к материальной и духовной сфере. Ср. др.-ирл. *derucc* 'glans', кимр. *derwen* 'дуб', брет. *deruenn*; др.-ирл. *daur*, *dair* 'дуб', галльск. **d(a)rullia* 'дуб' (Wartburg FrEWb. III, 50, ср. макед. δάρυλλος 'дуб') и т. д. при ирл. *drūi* 'друид', ср.-ирл. *drâi*, ирл. *draoi*, валл. *dryw* и, конечно, галльск. *Druides* (**dru-uid-*); ср. также др.-ирл. *dron* 'крепкий', галло-романск. *drūtos* 'сильный', кимр. *drud* 'глупый', 'храбрый' (ср. др.-ирл. *drūth*), ирл. *derb* и т. п. Другие и.-евр. языки подчеркивают то одну, то другую часть указанного ряда. Если говорить о продолжениях этого корня в нулевой ступени вокализма, то ср. еще алб. *dru*, ст.-сл. **дръва**, др.-греч. δρῦς 'дуб', ἔνδροια [·καρδία δένδρου καὶ τὸ μέσον. Hesych.], δροίτη 'деревянное корыто' и т. п. и особенно, конечно, др.-греч. δροόν [ἰσχυρόν. Ἀργεῖοι. Hesych.]; др.-инд. *dhruvá-* 'крепкий', 'постоянный', 'надежный', ср. также вед. ἅπαξ λεγ. *dhrúvi-* 'крепкий' (: *druwis*) (впрочем, вед. *dh-* требует объяснения, как можно думать, сохраняющего достоверность этого сравнения), авест. *drva-*, др.-перс. *duruva-* 'здоровый' (ср. Superl. от иран. **druva* — **druvišta-*, объясняющего ср.-перс. *drūšt*, *drīšt*, н.-перс. *durust* 'здоровый' и др.); ст.-сл. **съдравъ**, др.-русск. *съдоровъ*, русск. *здорóв*, польск. *zdrowy*, болг. *здрав* и т. п. при продолжениях названия дерева **derų-* (ср. к семантической параллели лат. *rōbustus* 'крепкий', 'здоровый', 'дубовый' при *rōbur* 'древесина дуба', 'дубовое дерево'. Фасмер ЭСР 2, 90). Полемизируя с Osthoff Et. Par. 1901, исходившим из тождественности 'быть верным' = 'быть крепким, как дуб', Benweniste Word 10, 1954, 259 = Probl. 1966, 299; Vocab. Inst. I, 1969, 108—

110 указывает, что и значение 'дерево' и значение 'вера' ('верить') непервоначальны; и то и другое восходит к смыслу 'быть крепким, твердым, здоровым', кодируемому посредством двух состояний корня: I. **der-u̯-*, II. **dr-eu̯-* (ср. также: Anttila PIE Schw. 29, 122 и др.). Вполне соглашаясь с тезисом Бенвениста о том, что оба указанных значения непервоначальны, можно попытаться, тем не менее, доказать, что слова со значением 'вера' могли (и это по меньшей мере) восходить к словам со значением 'дерево'. При этом дерево понималось именно как образ мира (мировое дерево), как источник богатейшей мифопоэтической символики и ряда разделов словаря. Многочисленные параллели (типа *bráhman* как сооружение и реальный объект почитания, одна из трансформаций мирового дерева и т. п. и *bráhman* как религиозная идея, универсальный принцип, целое вероучение) см. Топоров Сб. Воробьеву-Десятовскому 1974; St. IE 1974, 266. Т. обр., речь идет о характерном переходе — 'название объекта почитания' → 'почитание' (религиозное) → 'вера' (как почитание; а не как выбор, ср. слав. и индоиранск. примеры). В этой перспективе прусск. *druwis*, *drūktai*, слав. **sъ-doru̯-*, **deru̯-*, **druu̯a* и т. д. составляют единую цепь (или, если быть осторожнее, позволяют таковую реконструировать). Помня о нередких типологических параллелях, состоящих в том, что название дерева (мирового) или его замен транспонируется во временну́ю плоскость и обозначает некий цикл (год, век и т. д.) или прошлое состояние, можно с уверенностью считать эти параллели аргументом, подтверждающим старую догадку о связи слав. **drevьn-* (русск. *дре́вний*, ст.-сл. **древьнь**, **древльнь** и т. п.) с названием именно дерева (а не корня со значением 'быть крепким'). — См. также *druwīsnan*, *nadruwīsnan*, *podruwīsnan*, *druwīngin*, *druwīntin*, *nidruwīntin*, *druwīt*.

— Лит.: Osthoff Et. Par. 1901, 96 сл.; Trautmann APSpr. 324; BSW 61; Zubatý Sborn. filol. 1, 1910, 100 сл. = St. Čl. I, 1, 1945, 6 сл.; Fraenkel Mél. Pedersen 1937, 445; LEW 107; Endzelīns SPV 163; WP I, 804 сл.; Pok. 1, 217; Marstrander NTS 13, 1945, 344—352; Benveniste Vocab. Inst. I, 1969, 108 сл.; Schmalstieg OP 53, 70.—[**druvis*; **druvē*; **druvin*; **druven*].

grandico 'балка', 'брус'. Э 632 ('Bole'), среди названий частей дерева. Nom. Sg. fem. — К значению *bole* см. Weigand De. Wb. 1, 263: 'Bohle', 'breites, dickes Brett'. — Dimin. от **grando*, см. выше *grandan* (Acc. Sg. masc.), предполагающее **grand*(*a*)*s* (Nom. Sg. masc.), т. е. **grand-ik-* : **grand-*. Наиболее близкие параллели в вост.-балт., слав. и герм. (Stang Lex. 1971, 24). Ср. лит. *grandà* 'gulstinis perdengimas tarp dviejų trobesio aukštų'; 'grindys' (LKŽ 3, 515: Szyrv. Dict. 249; Ir po trejas grandas padaryk joj. Moz. 6, 16, Baranausk. Bibl. vertimas) и связанные с ним слова с тем же вокализмом — *grandaĩ* Pl., *grañdas* 'мостовина', 'половица', *grandìs* 'толстая доска', вост.-лит. *grundzìs*.

Otrębski Narz. Twer. 1, 242; Fraenkel Balticosl. 3, 1938, 35 и др. (об отношении к *grandìs* 'звено', 'кольцо', *grandìnė* 'цепь' и т. д., *grándyti* 'скрести', 'скоблить', *grandỹklė*, *grandìklis* и т. д. см. далее); сюда же относятся и примеры с другим вокализмом: *grindìs* 'толстая доска' и т. д., *griñdas*, *grindà* (применительно к мосту), *grindinỹs* 'брусчатая мостовая', 'настил', *griñdys* 'пол', *grindýti* 'мостить', 'настилать пол' и др. (LKŽ 3, 609—610); *gréndymas*, *grendinỹs* и др. (3, 564—565). Латышские примеры также отражают разный вокализм, ср. *gruõdi* 'мостовой настил', 'балки', 'колодезный сруб' и т. д. (ME 1, 671), но и: *grìda*, *grīds* 'пол', 'перекрытие' и др., *grīdît*, *grīst* 'мостить', 'настилать пол' и т. д. (1, 656—658). Наиболее надежные слав. примеры характеризуются как раз единым вокализмом. Ср. русск. *грядá*, *гря́да* 'перекладина в виде жерди, бруса', 'основная балка', 'полка' (сюда же, конечно, *гря́дá* 'возвышенность', 'низменность', 'огород', 'лес' и т. д.; к семантике см. ЭСР 1, 466—467), *гря́дка* 'жердь', 'шест', 'брус' (горизонтальные), 'перекладина между двумя столбами', 'брус, вделанный в потолок или укрепленный под самым потолком избы', 'насест', 'полка', 'продольные и поперечные брусья в бороне' и т. д., *гря́дочка*, *гря́дица*, *грядýшка* и т. д. (СРНГ 7, 182—188) и слав. соответствия в сходных значениях — блр. *градá*, *грáдка*, укр. *грядá*, *гря́дка*; русск.—ц.-сл. *грѧда*, болг. *гредà* (ср. н.-греч. γρεντά, рум. *grindă*), макед. *греда*, с.-хорв. *грéда*, словен. *gréda* (ср. особенно *grȩ̂d*, *-i*, см. Eckert ZfSl. 19, 1974, 232); чеш. *hřada*, слвц. *hrada*, в.-луж. *hrjada*, н.-луж. *grěda*, польск. *grzęda*, кашуб. *gřąda*, полаб. *gŕǫda*. Несомненно существуют и примеры этого же корня с вокализмом *-o-*, но они или оттеснены на периферию, или обнаруживают сильно эволюционировавшие значения, которые, однако, правдоподобно сводятся к первоисточнику. В этой связи можно указать на польск. *grąd* 'miejsce wzniosłe i suche pośród łąk błotnistych', 'ląd, ostrów między wodą', *grądzik*, *grądowina* (Sł. jęz. polsk. 1, 904; Karłowicz Słown. gwar polsk. 2, s. vv.); характерно, что эти формы (засвидетельствованы еще в XV—XVI вв.) относятся к сев.-польск. территории (Подляше, Мазовше, кашубск. земли), ср. Śląski Pr. fil. 10, 1926, 317—319. С польск. *grąd* Фасмер сравнивает русск. *огруд* 'куча', 'бугор' (ЭСР 1, 467). Это сравнение само по себе вполне правдоподобно, но *огруд* как по форме, так и по значению едва ли можно отделять от *грýда*, *груд*, *грýдка* и т. п. (ср. СРНГ 7, 158 и сл.) 'куча', 'груда', 'насыпь', 'насыпная горка', 'курган'; 'комок', 'глыба', 'смерзшаяся земля', 'скирд', 'укладка' и т. д., которые в свою очередь образуют единую семью с слав. словами, восходящими к **groud-* (а не **grond-*!), ср. польск. *gruda*, болг. *грỳда*, словен. *grúda* (: лтш. *graûds* 'зерно', лит. *graudùs* 'рыхлый' и др.). Тем самым ставится под сомнение и прямая связь русск. *огруд с* польск. *grąd*, если только не принимать к сведению известное еще в праслав. чередование *u* : *ǫ*. Но даже если эта последняя группа слов сюда не относится, то очень

большая вероятность, что с слав. **gręd-* (а следовательно, и с прусск. *grandico*) связано обозначение г р у д и в слав. языках (носовой гласный здесь удостоверяется болг. *гръдѝ*, словен. *grôd*, возможно, польск. *grędzi*, XV в., при отсутствии, кажется, в диалектах, впрочем, признаваемое иногда за заимствование, см. Urbańczyk. Z dawn. stos. p.-czesk. 1946, 110). Указываются два элемента для объединения слав. **grǫdь* с **gręda*: во-первых, значение в о з в ы ш е н и я, выпуклости (ср. лтш. *krùts* 'возвышенность', 'холмик'; 'грудь' — лит. *krūtìs* 'грудь'; кимр. *brynn* 'холмик' — ирл. *bruinne* 'грудь' и т. д.), см. Sławski SEP 1, 342, или округлости, см. Zubatý AfslPh 16, 1894, 393 = St. Čl. I, 2, 1949, 98; во-вторых, значение о п о р ы, основы, связи (ср. польск. *mostek* 'мостик' и 'грудь'), см. Vaillant BSL 46, 1950, 177 (любопытно в связи с параллелью **grǫdь* : арм. *argand* 'пучина', см. Pedersen LPosn. 1, 1949, 1 и сл., наличие русск. диал. *гру́да* 'пучина'. СРНГ 7, 159; следует еще отметить русск. диал. *гряды* 'набухшие сосцы'. СРНГ 7, 188); отсюда, вероятно, можно объяснить отношение этих слов к лит. *grandìs* и другим словам, обозначающим 'связь', 'звено', 'цепь' и под. Весьма интересно, что отношение слов для 'грудь' в балт. и слав. (**krūt-* : **grǫd-*) в том, что касается гласного корня, повторяет уже описанное отношение продолжателей **groud-* : **grond-* в слав. Наконец, наличие ряда специфических общих значений у слов с корнем *груд-* и *гряд-* в русск. диалектах позволяет и *груд-* отнести в некоторый отдаленный резерв при обсуждении слав. **grǫd-* и, очевидно, балт. **grand-*. Герм. параллели едины по вокализму и указывают на происхождение от и.-евр. **ghrendh-*, ср. др.-исл. *grind* 'корма', 'рама', 'остов', 'решетка', 'ограда', др.-англ. *grindel*, др.-сакс. *grindil*, др.-в.-нем. *grintil* 'засов', 'балка', 'жердь', ср.-н.-нем. *grindel*, *grendel*, в частности, в связи с плугом (ср. слав. **gręd-el-*), гессенск. *grindel*, н.-в.-нем. каринт. *grintl* и т. д. Отнесение сюда же лат. *grunda* 'στέγη', *suggrunda*, возводимых обычно к **ghrondhā*, вызывает если не сомнения, то некоторую настороженность (см. Ernout, Meillet DELL s. v. *grunda*). — В свете сказанного о значениях слов, соотносимых с *grandico*, уместно вернуться и к вышеотмеченному *grandan* 'муж', 'человек' именно со стороны его значения. Уже Леви конкретно сопоставил эти два слова (IF 32, 1913, 162), ссылаясь на целый ряд случаев, когда названия человека и деревянного предмета (столб, пень, жердь, шест и т. п.) обозначаются словами одного и того же корня. Ср. Lewy PBB (= BGDS) 32, 1907, 145 (= Kleine Schriften 1961, 225—226: др.-в.-нем. *knëht* 'ребенок', 'слуга', др.-англ. *cniht* < **gneg-tó-* 'das abgeschlagene Holzstück', к баварск. *knüchtel* 'Knüttel', 'Prügel' и т. д.); Brugmann Ber. d. Sächs. Ges. Wiss. 1906, 173a. 1; Much WS 1, 1909, 39—48 и др. Характерно, что в загадках человек (мужик) постоянно кодируется через дерево, дуб, столб, пень, палку (иногда их две; = ноги), соху (ср. *грядиль* < **grend-*), рассоху, вилы и т. п. (ср. обычное начало: *Стоит древо...*; *Стоит дуб*, *на ду-*

бе...; *Стоят два столба...* и т. д., см. Загадки 1968, №№ 1338 и сл.; такие же загадки хорошо известны и балт. традиции). Поскольку дерево, дуб, столб, шест, брус, матица и т. п. в мифопоэтическом сознании суть варианты мирового дерева, служащие связью между мирами (ср. балт. *grand-* в связи с цепью, звеном и т. д. при *catena aurea*), средостением, основой, во-первых, и человек (первочеловек) изоморфен дереву, во-вторых, отождествление человека с деревом (и его частными образами) принадлежит к числу весьма распространенных представлений, отраженных в языке, особого рода текстах, изобразительном искусстве, архитектуре, ритуале и мифе. Ср. такие мотивы, как превращения человека в дерево, Óдин на древе Иггдрасиль (индейские тотемные столбы с антропоморфными фигурами или шаман на шаманском древе); брахман как жрец и как ритуальная конструкция, изофункциональная мировому дереву (ср. также *пуруша* и *брахман* и другие примеры такого рода), см. Сб. Воробьеву-Десятовскому 1974, 54 и сл. Характерно сообщение Грунау (LPG 196) о дубе с тремя изображениями прусских божеств на нем. Любопытно, что это обыгрывание отношения человек : дерево отражается и в сфере отрицательного (ср. *пень*, *столб*, *дубина* и т. д. применительно к человеку; *кобёл* как пень, обрубок, высохшее дерево и как обозначение человека и т. д.) или комического (ср. обыгрывание имени ткача *Bottom* в «Сне в летнюю ночь» при том, что *bottom* этимологически и концептуально связано с космологией мирового дерева). В свете наблюдений такого рода связь прусск. *grandico* с *grandan* вскрывает еще один архаичный мотив в прусск. представлениях о мире (ср. русск. *мáтица* : *мать* и под.). — Из балканск. параллелей ср. Γράνδετον : лит. *Grandų km.*, лтш. *Gruõds* и др., см. Duridanov Thr.—Dak. 1969, 25.

— Лит. Nesselmann Thes. 1873, 51; BSW 98; Lewy IF 32, 1913, 162 = Kleine Schriften 1961, 315; ME 1, 658; SPV 180; WP I, 657; Pok. 1, 459; ЭСР 1, 467; LEW 170—171; Бълг. етим. речн. 1, 277; Sabaliauskas LKK 8, 1966, 33; Stang. Lex. 1972, 24. — [**grandiko*].

1975—1979

ПЕРВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ

О ритуале. Введение в проблематику — Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 7—60.

О брахмане. К истокам концепции — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 20—74.

Др.-инд. *védi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение» — История и языки Древнего Востока: Памяти И. М. Дьяконова. СПб., 2002. С. 72—91 (с Т. Я. Елизаренковой).

О числовых моделях в архаичных текстах — Структура текста. М., 1980. С. 3—58.

К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки) — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст. 2. М., 1999. С. 54—68.

«Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Загадка как текст, 2. М., 1999. С. 8—53.

О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения — Переднеазиатский сборник, 3. М., 1979. С. 215—224.

К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии — Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1987. С. 43—73 (с Т. Я. Елизаренковой).

Об одном классе символических текстов — Balkano-Balto-Slavica: Симпозиум по структуре текста: Предварительные материалы и тезисы. М., 1979. С. 116—130.

Об антропоцентрическом компоненте древневосточного искусства — V Республиканская научная конференция по проблемам культуры и искусства Армении, 12—16 окт. 1982 г.: Тез. докл. — Ереван, 1982. — С. 417—419.

Др.-инд. *prathamá-*: к реконструкции одного из вариантов индоевропейской концепции «первого» — Grammaticus. Brno, 2001. С. 165—174.

Статьи для энциклопедии «Мифы народов мира» — Мифы народов мира: Энциклопедия. М. Т. 1. 1980; Т. 2. 1982 (со значительными сокращениями).

Статьи из книги «Прусский язык. Словарь» — Прусский язык: Словарь. М. Т. 1 (A—D), 1975; Т. 2 (E-H), 1979.

Владимир Николаевич Топоров

МИРОВОЕ ДЕРЕВО

Универсальные знаковые комплексы

Том 2

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Редактор А. Григорян
Корректор Г. Шемякина
Оригинал-макет подготовлен В. Гусевым
Художественное оформление переплета
Сергея де Рокамболя и Петра Кочарова

Подписано в печать 15.03.2010. Формат $70 \times 100^1/_{16}$.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 40,0. Тираж 800 экз. Заказ № 3129.

Издательство «Рукописные памятники Древней Руси».
№ госрегистрации 1067746430102.
Phone: **959-52-60** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru**

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.

*

В книге собраны работы разных лет,
группирующиеся
вокруг темы мирового дерева.

Эти работы, воплощающие части обширного замысла,
автор считал своим главным
научным трудом.

Мировое дерево (arbor mundi, «космическое» древо) —
мифопоэтический образ, воплощающий
универсальную концепцию мира.

Он засвидетельствован практически повсеместно
в чистом виде или в вариантах —
«древо жизни», «древо центра», «небесное древо»,
«шаманское древо», «древо познания»...
В известном смысле мировое дерево является
моделью культуры в целом.

Образ мирового дерева реконструируется на основе
мифологических представлений, зафиксированных
в словесных текстах разных жанров,
памятниках изобразительного искусства,
архитектурных сооружениях (прежде всего культовых),
утвари, ритуальных действиях.

Впервые публикуются
полные авторские версии статей
для энциклопедии «Мифы народов мира».

ISBN 978-5-9551-0405-8

